شرح الحلقة الثالثة
الأصول العملية

للشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره

تقريراً لدروس المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

الجزء الثالث

من القسم الثاني

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي


بسم الله الرحمن الرحيم



الوظيفة عند الشكّ في الوجوب والحرمة معاً

- الشكّ البدوي في الوجوب والحرمة
- دوران الأمر بين المحذورين



(٤٥)

الشكّ البدوي في الوجوب والحرمة

- الشكّ بينهما بلحاظ الأصل العملي العقلي
- الشكّ بينهما بلحاظ الأصل العملي الشرعي

الوظيفة عند الشكّ في الوجوب والحرمة معاً

حتّى الآن كنّا نتكلّمُ عن الشكِّ في التكليف وما هي الوظيفةُ العمليةُ المقرّرةُ فيه عقلاً أو شرعاً، سواءٌ كان شكّاً بدوياً أو مقروناً بالعلم الإجمالي، إلاّ أنّنا كنّا نقصدُ بالشكِّ في التكليف، الشكَّ الذي يستبطنُ احتمالين فقط، وهما: احتمالُ الوجوب، واحتمالُ الترخيص، أو احتمالُ الحرمة واحتمالُ الترخيص.

والآن نريدُ أن نعالجَ الشكَّ الذي يستبطنُ احتمالَ الوجوب واحتمالَ الحرمةِ معاً.

وهذا الشكُّ تارةً يكونُ بدوياً أي مشتملاً على احتمالٍ ثالثٍ للترخيص أيضاً.

وأخرى يكون مقروناً بالعلم الإجمالي بالجامع بينَ الوجوبِ والحرمة، وهذا ما يسمَّى بدوران الأمر بين المحذورين.

فهنا مبحثان كما يأتي إن شاء الله تعالى:

١. الشكُّ البدويُّ في الوجوب والحرمة

الشكُّ البدويُّ في الوجوبِ والحرمةِ هو الشكُّ المشتملُ على احتمالِ الوجوبِ واحتمال الحرمةِ واحتمال الترخيص، وسندرسُ حكمَه بلحاظ الأصل العمليِّ العقليّ، وبلحاظ الأصل العمليِّ الشرعيّ.

أمّا باللحاظ الأوّل، فعلى مسلك قبح العقابِ بلا بيان: لا شكَّ في جريان البراءةِ عن كلٍّ من الوجوب والحرمة، وعلى مسلك حقِّ الطاعة يكونُ كلٌّ من الاحتمالين منجّزاً في نفسه ولكنّهما يتزاحمان في التنجيز؛

لاستحالة تنجيزِهما معاً، وتنجيزُ أحدِهما دونَ الآخر ترجيحٌ بلا مرجّح، فتبطلُ منجّزيتُهما معاً وتجري البراءةُ أيضاً.

وأمّا باللحاظ الثاني فأدلّةُ البراءةِ الشرعيةِ شاملةٌ للمورد بإطلاقها، وعليه فالفارقُ بين هذا الشكِّ وما سبقَ من شكّ: أنّ هذا موردٌ للبراءة عقلاً وشرعاً معاً حتّى على مسلك حقِّ الطاعة، بخلاف الشكِّ المتقدّم.

الشرح

تقدّم الكلام فيما سبق حول ثلاث قواعد وهي:

القاعدة الأولى: القاعدة العقلية الأوّلية وهي قاعدة الاشتغال، على مسلك السيد الشهيد ﭬ، وهي نظرية حقّ الطاعة، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان على مسلك المشهور، وهي البراءة العقلية.

القاعدة الثانية: قاعدة البراءة الشرعية في الشكّ غير المقرون بالعلم الإجمالي.

القاعدة الثالثة: أصالة الاشتغال في الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي.

أمّا الآن فندخل في الأصل الثالث من الأصول العملية وهي قاعدة التخيير في حالة دوران الأمر بين محذورين، أي الوجوب والحرمة، مقابل أصالة البراءة وأصالة الاشتغال، وبعد ذلك نتناول قاعدة الاستصحاب.

وقبل الولوج في البحث في دوران الأمر بين محذورين، نتناول البحث في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة والإباحة.

ولكي يتّضح المطلب نمهّد له بمقدّمة في بيان أقسام الشكّ في التكليف:

للشكّ في التكليف صور متعدّدة:

الصورة الأولى: الشكّ في أصل ثبوت التكليف وعدمه، وهو ما سمّي بالشكّ البدوي، كالشكّ في حرمة شرب التتن، وتقدّم أن حكمه الأوّلي هو الاشتغال على مبنى حقّ الطاعة، والبراءة العقلية على مبنى قبح العقاب بلا بيان.

ويتّفق الجميع على جريان البراءة الشرعية- وهي الوظيفة العملية الثانوية عند الشكّ- في هذه الحالة كما تقدّم.

الصورة الثانية: الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي كالشكّ في متعلّق التكليف بعد العلم بثبوت أصل التكليف، كالعلم بوجوب إمّا صلاة الجمعة أو صلاة الظهر في ظهر يوم الجمعة، وقد تقدّم بحثه.

الصورة الثالثة: وهي الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي أيضاً، بأن يعلم بثبوت أصل التكليف، لكنه لا يعلم أن التكليف هل هو الوجوب أو الحرمة أو الإباحة.؟ كالشكّ في أن هذا الماء شربه إمّا حرام وإمّا واجب وإمّا مباح، ويطلق عليه الشكّ البدوي بين الوجوب والحرمة.

الصورة الرابعة: وهي الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي أيضاً، لكنه مردّد بين الوجوب والحرمة فقط، كالشكّ إمّا بوجوب صوم معيّن وإمّا بحرمته، ويطلق عليه دوران الأمر بين محذورين.

الصورة الخامسة: الشكّ بين الأقلّ والأكثر، وسيأتي التعرّض لها لاحقاً.

وتقدّم الكلام عن الشكّ في أصل ثبوت التكليف، والوظيفة العلمية المقرّرة فيه عقلاً وشرعاً، سواء في الشكّ البدوي أم في الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي الذي يدور بين احتمالين (احتمال الوجوب واحتمال الترخيص).

وفي هذا البحث سوف يقع الكلام في الصورة الثالثة، أي الشكّ المستبطن لاحتمال الحرمة واحتمال الوجوب واحتمال الترخيص، أي الشكّ البدوي بين الوجوب والحرمة، وكذلك الصورة الرابعة وهي البحث في الشكّ الذي يدور بين احتمال الوجوب والحرمة فقط، أي دوران الأمر بين محذورين.

وعلى هذا يقع البحث في صورتين:

١. حالة الشكّ البدوي بين الوجوب والحرمة

٢. دوران الأمر بين المحذورين

حالة الشك البدوي بين الوجوب والحرمة بلحاظ الأصل العملي العقلي

بيّنا فيما تقدّم أن الشكّ البدوي بين الوجوب والحرمة هو الشكّ بين الوجوب أوالحرمة أو الرخصة مع العلم بثبوت أصل التكليف، كما لو علم المكلّف بأن المائع الذي أمامه إمّا يجب شربه وإمّا يحرم وإمّا مباح.

ويقع الكلام في هذه الحالة بلحاظين، أي بلحاظ الأصل العقلي والقاعدة

العملية الأوّلية وبلحاظ الأصل العملي الشرعي والقاعدة الثانوية.

إن الحكم العقلي والقاعدة العملية الأوّلية في حالة الشكّ البدوي بين الوجوب والحرمة بلحاظ الأصل العملي العقلي، هو البراءة العقلية على كلا المسلكين (مسلك قبح العقاب ومسلك حقّ الطاعة).

أمّا على مسلك قبح العقاب بلا بيان فواضح؛ لأنّ كلاً من الوجوب والحرمة مشكوك وغير معلوم وغير مبين، وعليه فيقبح العقاب عليهما.

أمّا على مسلك حقّ الطاعة، فلأن كلاً من احتمال الوجوب الحرمة، وإن كانا منجّزين في نفسهما بحكم العقل، لكن في المقام يعجز العقل عن الحكم بتنجيزهما معاً؛ وذلك لأنّ احتمال الوجوب معارض باحتمال الحرمة، فلا يمكن تنجيزهما معاً، وتنجيز أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، فتبطل منجّزيتهما معاً، وحينئذ تجري البراءة العقلية عنهما معاً.

لكن على فرق بين المسلكين فإنّه على مسلك قبح العقاب بلا بيان يكون عدم التنجّز لعدم المقتضي للتنجيز، أمّا على مسلك حقّ الطاعة فعدم التنجيز لوجود المانع وهو لزوم اجتماع النقيضين؛ لعدم إمكان الفعل والترك معاً.

وبهذا يتّضح وجود الفرق بين حالة احتمال الوجوب واحتمال الترخيص وبين احتمال الحرمة والوجوب والترخيص، حيث تجري في الحالة الأولى البراءة العقلية على مسلك قبح العقاب بلا بيان، ولا تجري (البراءة) على مسلك حقّ الطاعة، بينما في الحالة الثانية (احتمال الحرمة والوجوب والترخيص) تجري البراءة العقلية على كلا المسلكين.

حالة الشك البدوي بين الوجوب والحرمة بلحاظ الأصل العملي الشرعي

إن الوظيفة العملية في هذه الحالة هي البراءة الشرعية، إذ إنّ أدلّة البراءة الشرعية – من قبيل حديث الرفع – شاملة بإطلاقها للمورد، لأنّ كلا من الوجوب والحرمة غير معلوم.

(٤٦)

دوران الأمر بين المحذورين

- المقام الأوّل: الاستدلال على استحالة تنجيز العلم الإجمالي.
- المقام الثاني: في إمكان جريان الأصول المؤمّنة وعدم جريانها.

الأقوال في دوران الأمر بين المحذورين:

- أ. في صورة كون الواقعة واحدة مع كون الطرفين توصّليين
  - ✓ ١. جريان البراءة عقلاً وشرعاً
  - ✓ ٢. عدم جريان البراءتين معاً
  - ✓ ٣. عدم جريان البراءة الشرعية
  - ✓ ٤. أدلّة البراءة الشرعية لا تشمل المقام
- ب. في كون التخيير شرعياً أم عقلياً
  - ✓ ١. الأخذ بأحد الاحتمالين تعييناً
  - ✓ ٢. الأخذ بأحد الاحتمالين تخييراً
  - ✓ ٣. التخيير بين الفعل والترك عقلاً
  - ✓ ٤. الحكم بالتخيير عقلاً مع الحكم عليه بالإباحة الشرعية
- تطبيقات فقهية.

دوران الأمر بين المحذورين

وهو الشكُّ المقرونُ بالعلم الإجماليِّ بجنس الإلزام، وتوضيحُ الحال فيه: أنّ هذا العلمَ الإجماليَّ يستحيلُ أن يكون منجّزاً لأنّ تنجيزَه لوجوب الموافقةِ القطعيةِ غيرُ ممكن؛ لأنها غيرُ مقدورةٍ، وتنجيزُه لحرمةِ المخالفةِ القطعيةِ ممتنعٌ أيضاً لأنها غيرُ ممكنة، وتنجيزُه لأحدِ التكليفين المحتملين بالخصوص دونَ الآخر غيرُ معقول، لأنّ نسبةَ العلم الإجماليِّ إليهما نسبةٌ واحدة. وبهذا يتبرهنُ عدمُ كون العلم الإجماليِّ منجّزاً.

ولكن هل تجري البراءةُ العقليةُ والشرعيةُ عن الوجوب المشكوكِ والحرمةِ المشكوكة أو لا؟ سؤالٌ اختلف الأصوليونَ في الإجابة عليه.

فهناك مَن قال بجريانها؛ إذ ما دام العلمُ الإجماليُّ غيرَ منجّز فلا يمكنُ أن يكونَ مانعاً عن جريان البراءةِ عقلاً وشرعاً.

وهناك مَن قال بعدم جريان البراءةِ على الرغم من عدم منجّزيةِ العلم الإجماليّ. وأثيرت عدّةُ اعتراضاتٍ على إجراء البراءةِ في المقام، ويختصُّ بعضُ هذه الاعتراضاتِ بالبراءةِ العقليةِ وبعضُها بالبراءةِ الشرعية، وبعضُها ببعض ألسنةِ البراءةِ الشرعية.

الشرح

لا يخفى أن هذا البحث تناوله الأصوليون تحت عنوان (أصالة التخيير) التي تعدّ من الأصول العملية الأربعة المعروفة، وهي البراءة والاحتياط والاستصحاب وأصالة التخيير التي يطلق عليها أيضاً: دوران الأمر بين المحذورين. ولكن قبل الولوج في منجّزية العلم الإجمالي في دوران الأمر بين المحذورين وبيان حكمهما ينبغي تقديم عدد من المقدّمات:

المقدّمة الأولى: في بيان المراد من دوران الأمر بين المحذورين، وهو: الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي بجنس الإلزام (الوجوب والحرمة) على متعلّق واحد، كما لو علم المكلّف بأن هذا المائع الذي أمامه إمّا يجب شربه؛ لأنّه دواء وإذا لم يشربه فإنّه يموت، وإمّا يحرم شربه؛ لأنّه خمر، فيدور الأمر بين الوجوب والحرمة على متعلّق واحد؛ ولذا قال السيد الخوئي في تعريف دوران الأمر بين محذورين: «المراد به دوران الأمر بين الوجوب والحرمة مع عدم احتمال اتّصافه بغيرهما، فإنّه مع احتمال ذلك يرجع فيه إلى البراءة لكونه شكّاً في التكليف الإلزامي، بل هو أولى بجريان البراءة من الشبهة التحريمية أو الوجوبية المحضة؛ لعدم جريان أدلّة الاحتياط فيه لعدم إمكانه»[1].

المقدّمة الثانية: يجب أن لايكون أحد الطرفين مورداً للاستصحاب، وإلا يجب العمل بالاستصحاب، وهذا ما أشار إليه السيد الخوئي بقوله «يعتبر في محلّ النزاع أن لا يكون أحد الطرفين بخصوصه مورداً للاستصحاب، إذ عليه ينحلّ العلم الإجمالي، ويجب العمل على طبق الاستصحاب بلا إشكال»[2].

---

(١) دراسات في علم الأصول: ج٣، ص٣٢٧.

(٢) المصدر نفسه.

المقدّمة الثالثة: هنالك أنحاء متعدّدة لدوران الأمر بين محذورين:

النحو الأوّل: دوران الأمر بين المحذورين في التوصّليات، كما في المثال المتقدّم، وهو ما لو علم المكلّف بأن هذا المائع الذي أمامه إمّا يجب شربه لأنّه دواء وإذا لم يشربه فإنّه يموت، وإمّا خمر فيحرم شربه.

النحو الثاني: دوران الأمر بين المحذورين فيما لو كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبّدياً، مع وحدة الواقعة، كما لو دار أمر المرأة بين وجوب الصلاة وحرمتها عليها من جهة احتمالها الطهر والحيض، مع عدم إحراز أحدهما ولو بالاستصحاب، بناءً على حرمة الصلاة على الحائض ذاتاً، أي حرمة العمل ولو من دون نيّة القربة، فإن كانت حائض فقد أتت بالمحرّم، وإلا فقد تركت الواجب، فيدور الأمر بين محذورين.

النحو الثالث: إنّ ما تقدّم من النحوين السابقين، تارة يكون في واقعة واحدة، كما تقدّم في الأمثلة السابقة، وأخرى يكون مع تعدّد الواقعة، من قبيل أن يعلم المكلّف بأن فعلاً معيّناً إمّا محرم في يوم الخميس والجمعة معاً أو يحرم يوم الخميس والجمعة أيضاً[1].

بعد هذه المقدّمات يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: الاستدلال على استحالة تنجيز العلم الإجمالي

ذهب مشهور الأصوليين إلى عدم تنجيز العلم الإجمالي في جميع الموارد المتقدّمة - ماعدا ما لو كان أحد الطرفين أو كلاهما تعبّدياً، كما سيأتي بيانه في التعليق على النص- لأنّ تنجيزه لوجوب الموافقة القطعية غير ممكن، وكذلك تنجيزه لحرمة الموافقة القطعية غير ممكن أيضاً، لأنّ ذلك غير مقدور للمكلّف،

---

(١) لم يتعرّض المصنف إلّا لحالة واحدة وهي ما لو كان الطرفان توصّليين مع وحدة الواقعة، وسنتعرّض لحكم بقية أنحاء الدوران في التعليق على النصّ.

إذ إنّ المكلّف إمّا أن يفعل الفعل وإمّا أن لايفعل، فإن أتى بالفعل فهو وإن احتمل الموافقة القطعية، لكنه وقع في محذور المخالفة الاحتمالية، لاحتمال أن يكون الواقع هو حرمة الفعل، وإن ترك الفعل فهو وإن احتمل الموافقة الاحتمالية لكن وقع في محذور المخالفة الاحتمالية؛ لاحتمال أن يكون الواقع هو وجوب الفعل، فلا يمكنه الإتيان بالفعل والترك معاً. وتنجيز العلم الإجمالي لأحد الطرفين دون الآخر غير معقول؛ لأنّه ترجيح بلا مرجّح، لأنّ نسبة العلم الإجمالي إليهما واحدة.

وبهذا يتّضح أن تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية ولحرمة المخالفة القطعية غير ممكن، وعليه فلا يكون العلم الإجمالي منجّزاً في موارد الدوران بين محذورين. فيكون المكلّف في المقام مخيّراً بين الفعل والترك، وهذا مما لا خلاف فيه بين الأصوليين.

وهذا ما أشار إليه المصنّف في تقريرات بحثه بقوله: «والتحقيق أن يقال: لا ينبغي الإشكال في أن العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي في المقام على حدّ العلوم الإجمالية في سائر المقامات بيان تامّ على ثبوت التكليف، فإن بيانية العلم وكاشفيته ذاتية كما هو واضح، وإنما البرهان قائم على استحالة تأثير هذا العلم والبيان في تنجيز الفعل أو الترك في المقام وإدخاله في دائرة حقّ الطاعة والمولوية لأنّ هذا العلم لا يمكنه أن يقتضي وجوب الموافقة القطعية ولا حرمة المخالفة القطعية ولا وجوب الموافقة الاحتمالية، إذ الأوّل والثاني غير ممكنين بحسب الفرض، والثالث ترجيح بلا مرجّح، فاستحالة التنجيز وثبوت حقّ الطاعة فيما هو خارج عن القدرة واستحالة الترجيح بلا مرجّح حكمان عقليان يشكلان بمجموعهما البرهان على عدم اقتضاء العلم الإجمالي في موارد الدوران بين المحذورين لتنجيز شيء. هذا حال العلم الإجمالي بالإلزام»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص١٥٣.

وبهذا يتّضح اتفاق الأصوليين على أن المكلّف في المقام يكون مخيّراً بين الفعل والترك؛ لاستحالة تنجيز العلم الإجمالي.

نعم اختلفوا في أن عدم منجّزية العلم الإجمالي في المقام، هل يمنع جريان البراءة العقلية والشرعية لنفي احتمال الوجوب المشكوك والحرمة المشكوكة؟ هذا ما نتناوله في البحث اللاحق.

المقام الثاني: في إمكان جريان الأصول المؤمّنة وعدم جريانها

بعدما ثبت اتفاق الأصوليين على أن المكلّف في المقام يكون مخيّراً بين الفعل والترك؛ لاستحالة تنجيز العلم الإجمالي، اختلفوا في أن عدم منجّزية العلم الإجمالي في المقام، هل يمنع جريان البراءة العقلية والشرعية لنفي احتمال الوجوب المشكوك والحرمة المشكوكة، وقد اختلفت كلمات الأصوليين في المقام من حيث جريان البراءة العقلية أو الشرعية أو عدم جريانهما وجريان التخيير العقلي أو التفصيل في جريانهما على أقوال مختلفة، ولم يتعرّض المصنّف إلّا لقول واحد وهوجريان البراءة العقلية والشرعية مع الاعتراضات المتوجّهة إليه[1].

فأصحاب هذا القول يرون أنّ العلم الإجمالي ما دام غير منجّز لوجوب الموافقة القطعية ولحرمة المخالفة القطعية، فلا يمكن أن يكون مانعاً من جريان البراءة العقلية الشرعية عن الوجوب المشكوك والحرمة المشكوكة؛ لأنّ ما يمكن أن يكون مانعاً عن جريان البراءتين ليس هو إلّا العلم الإجمالي، وحيث أن العلم الإجمالي في المقام يستحيل أن يكون منجّزاً؛ فلا يكون مانعاً من جريان البراءتين في كلّ من طرفي العلم الإجمالي، بعدما كان كلّ طرف في نفسه مورداً لجريان البراءتين العقلية والشرعية، أمّا البراءة العقلية فلأن كلاً من الوجوب والحرمة مجهول، فيصدق عدم البيان بالنسبة إليهما، بقاعدة قبح العقاب بلا

(١) ستتعرّض إلى بقية الأقوال وأدلّتها في الصفحة اللاحقة.

بيان. وأمّا البراءة الشرعية، فلعموم حديث الرفع ونحوه مما دلّ على رفع الحكم عند الجهل به.

وقد ذهب إلى هذا القول كلّ من السيدين الخوئي والخميني؛ قال السيد الخوئي: «جريان البراءة شرعاً وعقلاً. وهذا هو الصحيح، لعموم أدلّة البراءة الشرعية وعدم ثبوت ما يمنع عن شمولها، ولحكم العقل بقبح العقاب على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به الموجب لصدق عدم البيان»[1].

وقال السيد الخميني: «وأمّا أصل التكليف المردّد بين الوجوب والحرمة ... فعدم العقاب بالنسبة إلى نوع التكليف لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وبالنسبة إلى الموافقة القطعية للتكليف بينهما لعدم قدرة العبد عليها. هذا كله بالنسبة إلى الأصل العقلي، وأمّا الأصول الشرعية... فالتحقيق: أنه لا مانع من شمول حديث الرفع للمقام»[2].

الأقوال في دوران الأمر بين المحذورين

أوّلاً: الأقوال في صورة كون الواقعة واحدة مع كون الطرفين توصليين

هذه الأقوال متعدّدة ومن أهمّها خمسة أقوال، واليك لمحة إجمالية عن هذه الأقوال ومناشئها:

القول الأول: جريان البراءة عقلاً وشرعاً

وقد تقدّم هذا القول مع مناقشاته في ثنايا البحث.

القول الثاني: عدم جريان البراءة العقلية والشرعية معاً

وقد اختار هذا القول المحقّق العراقي وأفاد في وجه ذلك: أما البراءة العقلية، فلأن العلم الإجمالي في المقام وإن لم يكن منجّزاً بالنسبة إلى الموافقة

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٣٢٩.

(٢) أنوار الهداية: ج٢، ص١٧٤-١٧٩.

القطعية العملية ولا بالنسبة إلى المخالفة القطعية العملية ولا بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية، ولكن مع ذلك لا تجري البراءة العقلية، وذلك لأن الترخيص العقلي في الفعل أو الترك وإن كان ثابتاً، إلا أن كلّ ترخيص ليس ببراءة عقلية، لأن الترخيص تارة يكون بملاك الاضطرار وعدم التمكّن من المخالفة والموافقة القطعيتين، وأخرى يكون بملاك عدم البيان، وحيث إن الترخيص في المقام مستند إلى الاضطرار لا إلى عدم البيان، فلا موضوع للبراءة العقلية فيه.

وإلى هذا المعنى أشار بقوله: (لا يصلح المقام للحكم التخييري أيضاً، فإن الحكم التخييري - شرعياً كان كما في باب الخصال، أو عقلياً كما في المتزاحمين إنما يكون في مورد يكون المكلف قادراً على المخالفة بترك كلا طرفي التخيير، فكان الأمر التخييري باعثاً على الإتيان بأحدهما وعدم تركهما معاً، لا في مثل المقام الذي هو من التخيير بين النقيضين؛ فإنه بعد عدم خلوّ المكلّف تكويناً عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييري بينهما وإعمال المولوية فيه لكونه لغواً محضاً ... وبهذه الجهة نقول: إنه لا مجال لجريان أدلّة البراءة وأصالة الحلّية والإباحة في المقام لإثبات الترخيص في الفعل والترك، وذلك لا من جهة ما أفاده الشيخ قُدِّسَ سِرُّه من انصراف أدلّتها عن مثل الفرض، بل من جهة اختصاص جريانها بما إذا لم يكن هناك ما يقتضي الترخيص في الفعل والترك بمناطٍ آخر، من اضطرار ونحوه، غير مناط عدم البيان، فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار والتكوين لا ينتهي الأمر إلى الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان)[1].

القول الثالث عدم جريان البراءة الشرعية

وقد اختار هذا القول المحقّق النائيني [2] وأفاد في وجهه: أن الحكم في هذه

---

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص٢٩٣.

(٢) أجود التقريرات: ج٢، ص٢٣٢.

المسألة هو التخيير بين طرفيها عقلاً من دون أن يكون فيها حكم ظاهري شرعي.

وقد حاول لإثبات ذلك بعدّة محاولات:

المحاولة الأولى: أن الروايات التي يكون مفادها جعل الحلّية للشيء المشكوك كروايات الحل لا تشمل المقام، لأن جعل الحلّية في هذه المسألة غير محتمل؛ لأن حكم المسألة مردّد بين الوجوب والحرمة ولا ثالث لهما، ومن الواضح أن أصالة الحل إنما تجري فيما إذا احتمل مطابقتها للواقع، وأما فيما إذا علم بمخالفتها له فلا يمكن جعلها، وحيث إنا نعلم في المقام وجداناً أن أصالة الحلّ في المسألة مخالفة للواقع، ولهذا لا يمكن جعلها، لأن جعل الحكم الظاهري للشيء منوط باحتمال مطابقته للواقع.

المحاولة الثانية: أن أدلّة البراءة إذا كانت من قبيل حديث الرفع، بأن يكون لسانها رفع الحكم عند عدم العلم به، فلا تشمل المقام، وقد أفاد في وجه ذلك أن رفع الحكم عن مورد سواءً كان الحكم الواقعي أم الظاهري لا يمكن إلا إذا أمكن وضعه فيه، بداهة أن وضع الحكم إذا لم يكن في مورد فلا موضع للرفع، وحيث إن مفاد حديث الرفع، رفع إيجاب الاحتياط، فمن الطبيعي أنه لا يمكن رفعه عن مورد إلا إذا أمكن وضعه فيه، وإلا فلا معنى للرفع ولا موضوع له، وفي المقام بما أنه لا يمكن وضع إيجاب الاحتياط لكلّ من الفعل والترك معاً، فلا يمكن الرفع أيضاً لكي يكون مشمولاً لحديث الرفع.

فالنتيجة أن أدلّة البراءة الشرعية سواء أكانت من قبيل روايات الحلّ أم كانت من قبيل حديث الرفع، لا تشمل مسألة دوران الأمر بين المحذورين.

وناقش السيد الخوئي في ذلك، بأن وضع إيجاب الاحتياط لكلّ من الفعل والترك معاً وإن كان لا يمكن؛ لاستلزامه التكليف بالجمع بين النقيضين وهو مستحيل، فإذا استحال الوضع استحال الرفع أيضاً.

إلا أن الكلام في المقام ليس في جعل إيجاب الاحتياط لكلّ من الفعل والترك معاً لكي يقال إنه مستحيل، ومع استحالته لا مقتضي للرفع، بل الكلام إنما هو في إمكان جعل إيجاب الاحتياط لكلّ وحد منهما في نفسه وبقطع النظر عن الآخر، كما أن بإمكان الشارع جعل إيجاب الاحتياط للفعل معيّناً أو للترك كذلك، فإذا كان ذلك ممكناً من قبل الشارع، فيكون مشمولاً لإطلاق حديث الرفع.حيث قال: (فيه أن الملحوظ في الحكم الظاهري هو كلّ واحد من الوجوب والحرمة مستقلاً، باعتبار أن كلّ واحد منهما مشكوك فيه، مع قطع النظر عن الآخر، فيكون مفاد رفع الوجوب ظاهراً هو الترخيص في الترك. ومفاد رفع الحرمة ظاهراً هو الترخيص في الفعل، فكيف يكون جعل الحكم الظاهري لغواً؟ مع أنه لو كان عدم خلوّ المكلف من الفعل أو الترك موجباً للغوية الحكم الظاهري، لكان جعل الإباحة الظاهرية في غير المقام أيضاً لغواً، وهو ظاهر الفساد)[1].

المحاولة الثالثة: أن جعل الحكم الظاهري إنما يمكن فيما إذا ترتّب عليه أثر شرعي عمليّ وإلا لكان جعله لغواً، وفي المقام لا فائدة في جعل الحكم الظاهري وهو الترخيص في الفعل أو الترك، وذلك لأنه ثابت عقلاً وتكويناً، باعتبار أن الإنسان لا يخلو من الفعل أو الترك؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين كاجتماعهما، فإذن ما هو أثر أصالة البراءة الشرعية، الذي هو الترخيص في الفعل أو الترك وهو ثابت تكويناً وعقلاً، فلأجل ذلك لا يكون مشمولاً لإطلاق أدلة البراءة ومنها حديث الرفع.

وأجاب عنه السيد الخوئي: بأن الترخيص التكويني العقلي في المقام إنما هو ثابت فيما إذا لم يُلزم الشارعُ المكلّفَ بالالتزام بالفعل أو بالترك، وأما إذا ألزمه

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٣٣٠.

بأحدهما، فلا يحكم العقل بالترخيص بينهما، لأن حكمه بذلك معلّق على عدم إلزام الشارع بأحدهما معيّناً وإلا فينتفي حكمه بانتفاء موضوعه، وهذا ما ذكره بقوله: (إن المورد قابل للتعبّد بالنسبة إلى كلّ من الحكمين بخصوصه، فإنّ القدرة على الوضع إنما تلاحظ بالنسبة إلي كلّ من الوجوب والحرمة مستقلاً لا إليهما معاً، وحيث إن جعل الاحتياط بالنسبة إلى كلّ منهما بخصوصه أمر ممكن؛ فلا محالة كان الرفع أيضاً بهذا اللحاظ ممكناً ... وحينئذ فلما كان كلّ واحد من الوجوب والحرمة مجهولاً، كان مشمولاً لأدلّة البراءة، وتكون النتيجة هو الترخيص في كلّ من الفعل والترك)[1].

القول الرابع: أدلّة البراءة الشرعية لا تشمل المقام

اختار هذا القول السيد الشهيد، وأفاد في وجه ذلك: أن المنساق من أدلّة البراءة لاسيّما أصالة الحلّ أنها علاج مولوي لحالات التزاحم بين الأغراض اللزومية والأغراض الترخيصية في مقام الحفظ بتقديم الغرض الترخيصي على الغرض الإلزامي، لا علاج التزاحم بين غرضين إلزاميين كما في المقام.

بعبارة أخرى: إن التزاحم الحفظي في موارد الاشتباه واختلاط الأحكام الإلزامية بالأحكام الترخيصية إنما هو في الحقيقة بين الملاكات والأغراض اللزومية والملاكات والأغراض الترخيصية، وعليه فتكون أدلّة أصالة البراءة علاجاً مولوياً لحالات التزاحم بينهما.

وإلى هذا المعنى أشار بقوله: (المنع عن شمول أدلّة البراءة الشرعية للمقام بنكتة إثباتية، لأن المنساق منها خصوصاً مثل أصالة الحلّ أنها علاج مولوي لحالات التزاحم بين الأغراض الإلزامية والترخيصية في مقام الحفظ بتقديم الغرض الترخيصي على الإلزامي لا علاج التزاحم بين غرضين إلزاميين كما في

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٣٣٠.

المقام)[1].

وهناك وجه آخر لعدم جريان أصالة البراءة في المقام ذكره السيد الشهيد أيضاً[2]، حاصله: أن أدلّة البراءة الشرعية مختصّة بغير المقام ولا إطلاق لها، جزماً للقطع بعدم الحلّية، وأما حديث الرفع فلأن المراد من الموصول في قوله: (**رفع ما لا يعلمون**) إن كان عنوان الوجوب أو الحرمة، فهو شامل للمقام، لأن كلاً من الوجوب والحرمة مما لا يعلم فيكونان مرفوعين ظاهراً، وإن كان المراد بالموصول واقع الحكم المشكوك لا وجوده العنواني، فالحكم الثابت في المقام واحد لا متعدّد، ومتمثّل في أحدهما في الواقع، وحينئذٍ فلا يكون هنا إلا رفع واحد لا رفعان، وحيث إن الرفع الظاهري في مقابل الوضع الظاهري، فلا يدلّ الحديث على الرفع إلا في مورد يعقل في الوضع الظاهري. وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يعقل الوضع الظاهري؛ لاستحالة الموافقة والمخالفة القطعيتين، وأما الموافقة والمخالفة الاحتماليتين فهي ضرورية، بداهة أن المكلف لا يخلو من الفعل أو الترك؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين كاجتماعهما.

والمراد من الحديث المعنى الثاني دون المعنى الأول، بقرينة أن المراد من العلم في (ما لا يعلمون)، العلم الصحيح المطابق للواقع لا الأعم منه ومن الجهل المركب، باعتبار أن العلم بالوجوب والعلم بالحرمة كليهما ليسا مطابقين للواقع، على أساس أن الحكم في الواقع واحد والمتعدّد إنما هو عنوانه كالوجوب أو الحرمة، بل ظاهر الموصول أن هناك حكماً واحداً في الواقع وثابتاً فيه ولكن المكلّف لا يعلمه. وعلى هذا فمعنى الحديث هو رفع الحكم الظاهري في موارد الشك على تقدير ثبوت الحكم المشكوك واقعاً، ومعه يعلم

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص١٥٦.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٥، ص١٥٧.

بجامع الرفع الواقعي إذا لم يكن هناك تكليف في الواقع أو الظاهري إذا كان هنا تكليف فيه.

فالنتيجة: أن حديث الرفع لا يشمل المقام، لأن المشكوك الحكم الواقعي وهو واحد، وحيث إنه لا يمكن وضعه في المقام، فلا يمكن رفعه بل لا موضوع له حينئذ.

ثانياً: الأقوال في كون التخيير شرعياً أم عقلياً

بناء على أن موارد دوران الأمر بين الأمرين غير مشمولة للأصول المؤمّنة كأصالة البراءة العقلية الشرعية، فهل يكون التخيير بينهما شرعياً أم عقلياً، وفيما يلي نذكر أهمّ الأقوال في هذه المسألة.

القول الأول: الأخذ بأحد الاحتمالين تعييناً

أي ترجيح جانب النهي- الحرمة- والبناء عليه في مرحلة الظاهر، وقد ذكروا لذلك وجوهاً متعددة تعرّض لها المحقّق القمّي في القوانين[1]، ومن هذه الوجوه:

الوجه الأول: النهي أقوى دلالة من الأمر

ببيان: أن النهي أقوى دلالة من الأمر، لأن النهي يستلزم انتفاء جميع الأفراد، بخلاف الأمر.

وأورد عليه: أن النهي والأمر متساويان في الدلالة على العموم، لأن دلالة كل من الأمر والنهي على العموم إنما يكون بمقدّمات الحكمة، ولا فرق بينهما إلا من جهة أن العموم في النهي شمولي وفي الأمر بدلي. وهذا ما أشار إليه صاحب الكفاية بقوله: (وقد أورد عليه: أن ذلك من جهة إطلاق متعلّقه بقرينة الحكمة، كدلالة الأمر على الاجتزاء بأيّ فرد كان)[2].

---

(١) قوانين الأصول: ج١، ص١٥٣.

(٢) كفاية الأصول: ص١٧٦.

الوجه الثاني: دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة

أي أن دفـع المفـسدة أولى مـن جلـب المنفعـة؛ لأن النهـي عـن الغـصب - مثلاً- يكشف عن المفسدة فيه، والأمر بالصلاة يكشف عـن المـصلحة فيهـا، ودفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، وعلى هـذا الأسـاس لابـدّ مـن تـرجح النهي على الأمر.

وأورد عليه صاحب القوانين: أن أولوية دفع المفسدة على إطلاقهـا ممنوعـة؛ إذ لو كان هناك واجب معيّن لا بـدل لـه بحيـث انحـصر في فـرد، فـان في تـرك هـذا الواجب أيضاً مفسدة كفعل المحرمات، وحينئذ فيدور الأمر بـين المفـسدتين فعـل الغصب وترك الصلاة، فلابدّ مـن ملاحظـة الأهـمّ مـنهما، وبـما أن مفـسدة تـرك الصلاة أهم، فتقدّم، فلابدّ من فعل الصلاة، وهو معنى تقديم الأمر على النهي[1].

الوجه الثالث: الاستقراء

عند إجراء تتبّع لكثير من موارد اجتماع الأمر والنهي نجد أن الشارع رجح النهي على الأمر، وراعى جانب النهي دونه، وهذا يدلّ عـلى تقـدّم النهـي عـلى الأمر في كلّ مورد، وقـد ذكـر هـذا الوجـه صـاحب الكفايـة بقولـه: (ومنهـا: الاستقراء، فإنه يقتضي ترجيح جانـب الحرمـة عـلى جانـب الوجـوب كحرمـة الصلاة في أيام الاستظهار، وعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين)[2].

وأورد عليه صاحب الكفاية بثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أنه لا دليل على حجّية الاستقراء تعبّداً؛ لأن اعتبار الاستقراء منوط بإفادته العلم وذلك غير حاصل، لأن غاية ما يفيده الاستقراء هو الظـنّ، وهو لا يغني من الحقّ شيئاً.

---

(١) انظر القوانين: ج١، ص١٥٣

(٢) كفاية الأصول: ص١٧٦.

الوجه الثاني: لو سلّمنا اعتبار الاستقراء الظنّـي، لكنـه - أي الاسـتقراء- لا يحصّل الظنّ بهذين الموردين، بل لابدّ من تتبّع موارد كثيرة حتـى يحـصل الظـنّ من الغلبة.

الوجه الثالث: لو سلمنا بكفاية الظنّ الاستقرائي وأنـه يتحقّـق بمـوردين، لكن الموردين المذكورين ليسا من موارد ترجيح الحرمة عـلى الوجـوب، لأنهـما أجنبيّان عن ترجيح الحرمة على الوجوب، أما حرمة الصلاة فيما بعد العادة فهي أجنبية على الترجيح؛ لأنهـا مـستندة إلى أصـل موضـوعي، وهـو استـصحاب حدث الحيض الموجب لترتّب أحكامه في أيام الاستظهار. وأما حرمـة الـصلاة بالنسبة إلى غير ذات العادة فهي مستندة على قاعدة الإمكان المثبتة تعبّـداً لكـون الدم حيضاً.

وهذا ما أشار إليه صاحب الكفاية بقوله: (وفيه: أنـه لا دليـل عـلى اعتبـار الاستقراء، ما لم يفد القطع. ولو سلّم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار. ولـو سـلّم فليس حرمة الصلاة في تلك الأيـام، ولا عـدم جـواز الوضـوء مـنهما مربوطـاً بالمقام، لأن حرمة الـصلاة فيهـا إنـما تكـون لقاعـدة الإمكـان والاستـصحاب المثبتين لكون الدم حيضاً، فيحكم بجميع أحكامه)[١].

وبهذا يتّضح بطلان القول بترجيح جانب النهـي عـلى الحرمـة، وقـد ذكـر الآخوند مناقشة أخرى في موضع آخر من الكفاية، للقول بترجيح جانب النهي على الأمر، وحاصل هذه المناقشة هي: (لا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقـاً، لأجل أن دفع المفسدة أولى من ترك المـصلحة، ضرورة أنـه رُبَّ واجـب يكـون مقدّماً على الحرام في صورة المزاحمة بلا كلام، فكيف يقدّم على احتماله في صورة الدوران بين مثليهما)[٢]

---

(١) المصدر السابق: ص١٧٧.

(٢) كفاية الأصول: ص٣٥٧.

القول الثاني: وجوب الأخذ بأحد الاحتمالين تخييراً

ويعبَّر عنه بالتخيير الشرعي، واستدلّ عليه بقياس المقام بتعارض الخبرين الدالّ أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب، حيث إن الخبرين المتعارضين لا تجري البراءة العقلية -قبح العقاب بلا بيان- لأجل عدم التمكّن من الموافقة والمخالفة القطعيّتين.

وأورد عليه صاحب الكفاية: بأن (قياس المقام بصورة التعارض قياس مع الفارق فإنه إذا بني على كون حجّية الخبر من باب السببية، فالتخيير حينئذ يكون على القاعدة؛ لأنّ كلّ فرد من الخبر يكون واجداً لمناط وجوب الأخذ به، فمع تعارض الخبرين لما لم يمكن الأخذ بهما معاً وجب الأخذ بأحدهما تخييراً كما هو القاعدة في جميع المقتضيات المتزاحمة التي لا يمكن إعمال جميعها فإنه يتخيّر بينها في الأعمال كالغريقين اللذين لا يمكن إنقاذهما معاً، وحينئذ لا مجال لقياس المقام بصورة التعارض فإنّ كلاً من احتمالي الوجوب والحرمة لا اقتضاء له في وجوب الأخذ به حتى يتخيّر بينهما من جهة التزاحم، وإن بني على كون حجية الخبر من باب الطريقية فإن الأصل عند التعارض وإن كان هو التساقط دون الترجيح والتخيير، إلا أنه لما قام الدليل على الترجيح مع وجود المرجّح والتخيير مع عدمه أمكن أن يكون الوجه فيه هو الطريقية النوعية التي عليها الخبر، ومن المعلوم عدم وجود صفة الطريقية المذكورة في احتمالي الوجوب والحرمة، فكيف يصحّ قياسهما بذلك المقام)[1].

القول الثالث: التخيير بين الفعل والترك عقلاً

أي التخيير الثابت للعبد تكويناً من دون الحكم بشيء من التخيير أو الإباحة أو البراءة، لا ظاهراً ولا واقعاً.

---

(١) حقائق الأصول: ج٢، ص٢٧٦.

وقد نسب المحقّق الأصفهاني[١] هذا القول إلى الشيخ الأنصاري، كما صرّح به في فرائد الأصول ما لفظه: (فإن في المسألة وجوهاً ثلاثة: الحكم بالإباحة ظاهراً، نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب [ويعني بذلك الوجه الأول من وجوه المسألة ثم قال] والتوقّف، بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً، ومرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين، فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل وإلا لزم الترجيح بلا مرجّح [ويعني بذلك الوجه الرابع من وجوه المسألة، ثم قال] ووجوب الأخذ بأحدهما بعينه [يعني بذلك الوجه الثاني من وجوه المسألة، ثم قال] أو لا بعينه [ويعني به الوجه الثالث من وجوه المسألة، ثم ساق الكلام طويلاً في تقريب الوجه الأول أي الحكم بالإباحة ظاهراً وبيان عموم أدلّة الإباحة الشرعية وحكم العقل بقبح المؤاخذة على كلّ من الفعل والترك، إلى أن عدل عن هذا كلّه حتى قال] فاللازم هو التوقّف وعدم الالتزام إلا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع، ولا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة عن حكم ظاهري إذا لم نحتج إليه في العمل)[٢].

واختار هذا الوجه أيضاً المحقّق النائيني، حيث قال: (في موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن جعل التخيير الشرعي الواقعي ولا جعل التخيير الظاهري - كالتخيير في باب تعارض الطرق والأمارات - فإن التخيير بين فعل الشيء وتركه حاصل بنفسه تكويناً، فلا يمكن جعل ما هو الحاصل بنفسه، سواء كان جعلاً واقعياً أو جعلاً ظاهرياً ... وأما الوظيفة العقلية: فلأن التخيير العقلي إنما هو فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفاؤه ولم يتمكّن المكلّف من الجمع بين الطرفين، كالتخيير الذي يحكم به في باب التزاحم - وفي دوران الأمر بين المحذورين ليس كذلك، لعدم ثبوت الملاك في كلّ من

---

(١) نهاية الدراية: ج٢، ص٥٦٩.

(٢) فرائد الأصول: ج٢، ص١٨٥.

طرفي الفعل والترك، فالتخيير العقلي في باب دوران الأمر بين المحذورين إنما هو من التخيير التكويني، حيث إن الشخص لا يخلو بحسب الخلقة من الأكوان الأربعة، لا التخيير الناشئ عن ملاك يقتضيه، فأصالة التخيير عند دوران الأمر بين وجوب الفعل وتركه ساقطة. وأما الأصول الأخرى: من أصالة الإباحة والبراءة الشرعية والعقلية واستصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة، فلا مجال لها أيضاً، ولكن لا بملاك واحد بل عدم جريان كل واحد منها بملاك يخصّه. أما أصالة الإباحة، فمضافاً إلى عدم شمول دليلها لصورة دوران الأمر بين المحذورين، فإنه يختصّ بها إذا كان طرف الحرمة الإباحة والحلّ كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال**» وليس في باب دوران الأمر بين المحذورين احتمال الإباحة والحلّ بل طرف الوجوب)[1].

وكذلك ممن اختار هذا الوجه العراقي، حيث قال في نهاية الأفكار: (إذا دار حكم الشيء بين الوجوب والحرمة فتارة: يكون كلّ من الواجب والحرام المحتملين توصّلياً يسقط الغرض منه بمجرّد الموافقة كيفما اتّفق.

أما الصورة الأولى: فلا شبهة في حكم العقل بالتخيير بينهما بمعنى عدم الحرج في الفعل والترك نظراً إلى اضطرار المكلّف وعدم قدرته على مراعاة العلم الإجمالي بالاحتياط وعدم خلوّه في الواقعة تكويناً من الفعل أو الترك، فيسقط العلم الإجمالي حينئذ عن التأثير بعين اضطراره الموجب لخروج المورد عن قابلية التأثر من قبله بداهة أن العلم الإجمالي إنما يكون مؤثراً في التنجيز في ظرف قابلية المعلوم بالإجمال لأن يكون داعياً وباعثاً للمكلّف نحوه وهو في المقام غير متصوّر حيث لا يكون التكليف المردّد بين وجوب الشيء وحرمته صالحاً للداعوية على فعل الشيء أو تركه)[2].

---

(١) انظر فوائد الأصول: ج٣، ص٤٤٤.

(٢) نهاية الأفكار: ج٣، ص٢٩٣.

القول الرابع: الحكم بالتخيير عقلاً مع الحكم عليه بالإباحة الشرعية

وقد ذهب إليه الآخوند الخراساني، حيث قال: «إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمته؛ لعدم نهوض حجّة على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً، ففيه وجوه: الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً؛ لعموم النقل، وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة؛ للجهل به، ووجوب الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً، والتخيير بين الترك والفعل عقلاً، مع التوقّف عن الحكم به رأساً، أو مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً، أوجهها الأخير؛ لعدم الترجيح بين الفعل والترك، وشمول مثل (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً»[1].

دوران الأمر بين المحذورين مع تعدّد الواقعة

وهي الصورة الثالثة، من قبيل أن يعلم المكلف إجمالاً بأنّ فعلاً معيّناً إما محرّم في يوم الخميس والجمعة معاً أو واجب فيهما معاً، ففي هذه الصورة نجد أن العلم الإجمالي يدور بين محذورين في كلّ من اليومين، وإن كان يستحيل مخالفته القطعية ولا يقبل التنجز.

لكن يوجد هنا علمان إجماليان آخران يمكن مخالفتهما القطعية:

العلم الإجمالي الأول: هو العلم إجمالاً بوجوب الفعل في يوم الخميس أو حرمته يوم الجمعة، ومخالفته القطعية تكون بالترك يوم الخميس والفعل يوم الجمعة، كما أن موافقته القطعية بالفعل يوم الخميس والترك يوم الجمعة.

والعلم الإجمالي الثاني هو العلم إجمالاً بحرمة الفعل يوم الخميس أو وجوبه يوم الجمعة، ومخالفته أو موافقته القطعية عكس الأول.

والحاصل: يعلم المكلف إجمالاً بأنه لو فعل في أحد اليومين وترك في الآخر

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٣٥.

خالف مخالفة قطعية. والموافقة القطعية وإن كانت غير ممكنة لأن موافقة كل من العلمين تزاحم وتعاكس موافقة الآخر إلا أن الموافقة الاحتمالية بتركهما في اليومين أو فعلهما كذلك ممكنة. فهل تجب الموافقة الاحتمالية بعد الفراغ عن منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات؟

ذهب المحقّق الأصفهاني إلى عدم وجوب الموافقة الاحتمالية، لأن المعلوم بالإجمال ليس عدا تكليفين أحدهما التكليف في يوم الخميس، فلا يمكن منجزية العلم الإجمالي؛ لاستحالة مخالفته القطعية وموافقته القطعية، والآخر التكليف في يوم الجمعة وهو أيضاً يستحيل منجّزيته لاستحالة مخالفته القطعية، وأما العلمان الإجماليان التدريجيان فهما منتزعان من العلمين الإجماليين الدائرين بين المحذورين وليسا علماً بتكليف جديد وراء التكليفين اللذين رخّص فيهما[1].

وأورد عليه السيد الشهيد بأنه (يمكن فرض عرضية العلم الإجمالي التدريجي في المقام، كما إذا علمنا ابتداءً بأنه إما تعلّق النذر بالفعل في كل من اليومين أو بالترك في كلّ منهما، فالترك في كل واحد من اليومين مع الفعل في اليوم الآخر طرفان للعلم الإجمالي في عرض طرفية الترك والفعل في اليوم الواحد، وهذا يعني أن التكليف قد تعلّق به في عرض واحد علمان إجماليان أحدهما لا يمكن أن ينجّز والآخر يكون منجّزاً لحرمة مخالفته القطعية)[2].

تطبيقات فقهية لدوران الأمر بين الأمرين

التطبيق الأول: ما إذا كان عنده ماء وتراب، وعلم بغصبية أحدهما، فقد حكم السيد في العروة بأنه لا يجوز الوضوء ولا التيمّم؛ حيث قال: (إذا كان

---

(١) انظر نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٢، ص٥٦٧.

(٢) بحوث ف علم الأصول: ج٥، ص١٦٣.

عنده ماء وتراب، وعلم بغصبية أحدهما لا يجوز الوضوء والتيمم، ومع الانحصار يكون فاقد الطهورين)[١].

وأشكل عليه السيد الخوئي بنفي البعد عن وجوب الوضوء حينئذ؛ معللاً بأنه من الدوران بين المحذورين، حيث قال:(لا يبعد وجوب الوضوء؛ لأنه من دوران الأمر بين المحذورين في كلّ من الوضوء والتيمم، فيحكم بالتخيير، وإذا جاز الوضوء لم ينتقل الأمر إلى التيمم)[٢].

والسرّ في كون هذه المسألة من قبيل الدوران بين المحذورين عدم إمكان الموافقة القطعية.

التطبيق الثاني: ما لو لم يتمكن الأسير والمحبوس من تعيين شهر رمضان، فقد حكم السيد في العروة[٣] بتخيّرهما شهراً من بين الشهور.

وأشكل عليه بأن المأخوذ في الواجب المأمور به إنما هو واقع التعيين في الخارج الحاصل بنفس الاحتياط. وهذا بمكان من الإمكان وإنما لا يتمكّن المكلف من العلم بالتعيين، لا نفسه. فلا مناص له من الاحتياط تحصيلاً للعلم بإتيان ما هو الواجب واقعاً، ولو لم يعرفه بعينه تفصيلاً.

ولكن السيد الحكيم علّل ذلك بقوله:(نعم هنا شيء، وهو أنه كما يعلم بوجوب صوم شهر رمضان يعلم بحرمة صوم العيدين - بناء على أن حرمته ذاتية - فمع تردّد شهر رمضان بين الشهور يكون المقام من قبيل الدوران بين المحذورين، وحينئذ يتخيّر بين الصوم والإفطار، كما هو مقتضى حكم العقل عند الدوران بين المحذورين، لا التخيير في تعيين الشهر كما ذكر)[٤].

---

(١) العروة الوثقى: ج١، ص٢٠١.

(٢) التنقيح: ج١٠، ص ٩٧.

(٣) العروة الوثقى: ج٢، ص٥٥.

(٤) مستمسك العروة الوثقى: ج٨، ص٤٧٧.

والسرّ في كون المقام من قبيل الدوران بين المحذورين: عدم إمكان الموافقة القطعية ، وإن أمكن المخالفة القطعية بصيام جميع السنة أو بترك صومها كذلك.

التطبيق الثالث: ما لو كان هناك ترابان اشتبه المباح منهما بالمغصوب؛ نظراً إلى وجوب التيمّم بالمباح للصلاة وإلى حرمته بالمغضوب، فيدور الأمر بين محذورين.

وقد حكم السيد في العروة[1] بوجوب الاجتناب عنهما.

ولكن علّق عليه السيد الخوئي بقوله: (الصحيح في هذه المسألة أن كلَّ واحد من الترابين من موارد دوران الأمر بين المحذورين، لأنه إن كان مغصوبا فهو يحرم التصرف فيه لتمكّن المكلّف من تركه، ومعه تتنجّز الحرمة في حقّه. كما أنه إذا كان هو المباح فهو يجب التيمم به لتمكّن المكلف من التيمّم بالتراب المباح، غاية الأمر أنه لا يتمكّن من إحراز أنه التيمّم الواجب أو الحرام. إلا أنه يتمكّن من التيمّم بكل منهما، فيقطع بامتثال الواجب كما يقطع بارتكاب الحرام، وحيث أن المخالفة القطعية غير جائزة ولا يتمكّن المكلف من الموافقة القطعية كما لا يتمكّن من المخالفة القطعية، فينتقل الأمر إلى الموافقة والمخالفة الاحتماليتين. إذن لابدّ من الحكم بتخيير المكلف بين التيمم بهذا التراب أو بذاك لأنه موافقة للتكليف الوجوبي احتمالاً ومخالفة للتكليف التحريمي احتمالاً)[2].

---

(١) العروة الوثقى: ج١، ص٣٦٤.

(٢) التنقيح: ج١٠، ص٩٢ – ٩٣.

(٤٧)

الاعتراضات على عدم إمكان جريان الأصول المؤمّنة

- الاعتراض الأول: جريان البراءة العقلية تحصيل حاصل
- الاعتراض الثاني: الاعتراض على البراءة الشرعية
- الاعتراض الثالث: على بعض ألسنة البراءة الشرعية
- دوران الأمر بين المحذوين مع تعدّد الواقعة

ونذكرُ فيما يلي أهمَّ تلك الاعتراضات:

الأوّلُ: الاعتراضُ على البراءة العقلية والمنعُ عن جريانها في المقام حتى على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

وتوضيحُه على ما أفادهُ المحقّقُ العراقيُّ (قدّس اللهُ روحَه): أنّ العلمَ الإجماليَّ هنا وإن لم يكن منجّزاً ـ وهذا يعني ترخيصَ العقل في الإقدام على الفعل أو الترك ـ ولكن ليس كلُّ ترخيصٍ براءةً؛ فإنّ الترخيصَ تارةً يكونُ بملاك الاضطرار وعدمِ إمكان إدانةِ العاجز، وأخرى يكونُ بملاك عدم البيان، والبراءةُ العقليةُ هي ما كان بالملاك الثاني.

وعليه فإن أُريد في المقام إبطالُ منجّزيةِ العلم الإجماليِّ بنفس البراءة العقليةِ فهو مستحيل، لأنها فرعُ عدم البيان فهي لا تحكمُ بأنّ هذا بيانٌ وذاك ليس ببيانٍ لأنها لا تنقّحُ موضوعَها، فلابدَّ من إثبات عدم البيان في الرتبةِ السابقةِ على إجراء البراءة، وهذا ما يتحقّقُ في موارد الشكِّ وجداناً وتكويناً؛ لأنّ الشكّ ليس بياناً، وأمّا في مورد العلم الإجماليِّ بجنس الإلزام في المقام فالعلمُ بيانٌ وجداناً وتكويناً. فلكي نجرّدَه من صفة البيانيةِ لابدّ مِن تطبيق قاعدةٍ عقليةٍ تقتضي ذلك، وهذه القاعدةُ ليست نفسَ البراءةِ العقلية؛ لما عرفتَ مِن أنها لا تنقّحُ موضوعَها، وإنما هي قاعدةُ عدم إمكان إدانةِ العاجز التي تبرهنُ على عدم صلاحيةِ العلم الإجماليِّ المذكور للمنجّزية والحجّيةِ، وبالتالي سقوطِه عن البيانية.

وان أُريد إجراءُ البراءةِ العقليةِ بعد إبطال منجّزيةِ العلم الإجماليِّ وبيانيّتِه بالقاعدةِ المشار إليها فلا معنى لذلك، لأنّ تلك القاعدةَ بنفسِها تتكفّلُ الترخيصَ العقليّ، ولا محصّلَ للترخيص في طول الترخيص.

ونلاحظُ على ذلك: أنّ المدّعَى إجراءُ البراءةِ بعدَ الفراغ عن عدم منجّزيةِ العلم الإجمالي، وليس الغرضُ منها إبطالَ منجّزيةِ هذا العلم والترخيصَ في مخالفتِه حتى يقال: إنه لا محصّلَ لذلك، بل إبطالُ منجّزيةِ كلٍّ من احتمال الوجوبِ واحتمال الحرمةِ في نفسِه، ومن الواضح أنّ كلاً من الاحتمالين في نفسه ليس بياناً تكويناً ووجداناً، فنطبّقُ عليه البراءةَ العقليةَ لإثبات التأمين من ناحيتِه.

الثاني: الاعتراضُ على البراءةِ الشرعية، وتوضيحُه على ما أفادَه المحقّقُ النائينيُّ قدّسَ اللهُ روحَه: أنّ ما كانَ منها بلسان أصالةِ الحلِّ لا يشملُ المقامَ؛ لأنّ الحلّيةَ غيرُ محتملةٍ هنا، بل الأمرُ مردّدٌ بين الوجوب والحرمة، وما كان منها بلسان (رُفِعَ ما لا يعلمونَ) لا يشملُ أيضاً، لأنّ الرفعَ يعقلُ حيثُ يعقلُ الوضعُ، والرفعُ هنا ظاهريٌّ يقابلُه الوضعُ الظاهريُّ وهو إيجابُ الاحتياط، ومن الواضح أنّ إيجابَ الاحتياطِ تجاهَ الوجوب المشكوكِ والحرمةِ المشكوكةِ مستحيلٌ، فلا معنى للرفع إذن.

وقد يلاحظُ على كلامه:

أوّلاً: أنّ إمكانَ جعل حكمٍ ظاهريٍّ بالحلّيةِ لا يتوقّفُ على أن تكونَ الحلّيةُ الواقعيةُ محتملةً، ودعوى أنّ الحكمَ الظاهريَّ متقوّم بالشكّ صحيحةٌ ولكن لا يُرادُ بها تقوُّمُه باحتمال مماثلةِ الحكم الواقعيِّ له، بل تقوُّمُه بعدم العلم بالحكم الواقعيِّ الذي يرادُ التأمينُ عنه أو تنجيزُه، إذ مع العلم به لا معنى لجعل شيءٍ مؤمِّناً عنه أو منجّزاً له.

وثانياً: أنّ الرفعَ الظاهريَّ في كلٍّ من الوجوب والحرمةِ يقابلُه الوضعُ في موردِه، وهو ممكنٌ، فيكونُ الرفعُ ممكناً أيضاً، ومجموعُ الوضعين وإن كان مستحيلاً ولكنّ كلاً من الرفعين لا يقابلُ إلاّ وضعاً واحداً لا مجموعَ الوضعين.

الثالثُ: الاعتراضُ على شمول أدلّةِ البراءةِ الشرعيةِ عموماً؛ بدعوى انصرافها عن المورد، لأنّ المنساقَ منها علاجُ المولى لحالةِ التزاحم بين الأغراض الإلزاميةِ والترخيصيةِ في مقام الحفظِ بتقديم الغرضِ الترخيصيِّ على الإلزاميّ، لا علاجُ حالةِ التزاحم بين غرضين إلزاميَّين.

وعليهِ فالبراءةُ الشرعيةُ لا تجري ولكنَّ العلمَ الإجماليَّ المذكورَ غيرُ منجّز؛ لما عرفتَ.

وينبغي أن يُعلم: أنّ دورانَ الأمر بين المحذورين قد يكونُ في واقعةٍ واحدة، وقد يكونُ في أكثر من واقعةٍ، بأن يعلمَ إجمالاً بأنّ عملاً معيّناً إمّا محرَّمٌ في كلّ أيّام الشهر أو واجبٌ فيها جميعاً، وما ذكرناهُ كان يختصُّ بافتراض الدورانِ في واقعةٍ واحدة، وأمّا مع افتراض كونِهِ في أكثر من واقعةٍ فنلاحظُ أنّ المخالفةَ القطعيةَ تكونُ ممكنةً حينئذ، وذلك بأن يفعلَ في يوم ويتركَ في يوم. فلابدَّ من ملاحظةِ مدى تأثير ذلك على الموقف، وهذا ما نتركُه لدراسة أعلى.

الشرح

وجِّهت مجموعة اعتراضات إلى القائلين بجريان الأصول المؤمّنة في المقام:

الاعتراض الأول: جريان البراءة العقلية تحصيل حاصل

وهو اعتراض المحقّق قُدِّسَ سِرُّهُ العراقي على المنع من جريان البراءة العقلية بناءً على مسك قبح العقاب بلا بيان.

بيانه: لو سلّمنا أن العلم الإجمالي غير منجّز في موارد دوران الأمر بين المحذورين؛ لعدم إمكان موافقته القطعية ولا مخالفته القطعية، فهذا يعني أن العقل يرخّص المكلّف بالفعل أو الترك، لكن هذا الترخيص العقلي للمكلّف للفعل أو الترك، ليس هو البراءة العقلية التي يحكم بها العقل في ضوء قاعدة قبح البيان بلا عقاب، وذلك لأنّه ليس كلّ ترخيص يحكم به العقل هو براءة عقلية، لأنّ الترخيص يدور مدار ملاكين:

الملاك الأوّل: الترخيص بملاك الاضطرار وعدم إمكان إدانة العاجز عن الامتثال، كما في موارد التكليف بغير المقدور.

الملاك الثاني: يكون الترخيص العقلي بملاك عدم البيان على التكليف.

ومن الواضح أن البراءة العقلية هي ما كانت بالملاك الثاني.

وعلى هذا الأساس فإن إجراء البراءة العقلية إن أُريد بها إبطال منجّزية العلم الإجمالي، أي أن العلم الإجمالي تبطل منجّزيته بنفس البراءة العقلية، فهو مستحيل؛ لأنّ إجراء البراءة العقلية فرع عدم البيان، لأنّ عدم البيان موضوع لها، فالبراءة العقلية لا تحكم أن هذا بيان أو ليس ببيان، لأنّ القاعدة (البراءة العقلية) لا تثبت موضوعها، كما أن الحكم لا يثبت موضوع نفسه، فحينما يقول المولى «أكرم العالم» فهذا الحكم لا يثبت أن زيداً عالم أو ليس بعالم، وإنما يتعلّق

الحكم بمن يثبت كونه عالماً في الرتبة السابقة، فحينئذ يجب إكرامه، وفي المقام لابدّ أن يثبت عدم البيان في الرتبة السابقة، بغير قاعدة البراءة العقلية، كما في موارد الشكّ، لأنّ الشكّ ليس بياناً.

وأمّا في المقام فلا يوجد شكّ، وإنما الموجود هو العلم الإجمالي بجنس الإلزام، ومن الواضح أن العلم هو بيان، وعلى هذا فلكي تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لابدّ من تجريد العلم الإجمالي عن صفة البيانية، ويمكن أن نجرّد العلم الإجمالي من بيانيته من خلال تطبيق قاعدة أخرى وهي قاعدة عدم إمكان إدانة العاجز، التي أثبتنا من خلالها عدم منجّزية العلم الإجمالي في المقام لدورانه بين محذورين، وبالتالي سقوط العلم الإجمالي عن البيانية. وبهذا يتّضح أن العلم الإجمالي لا يمكن أن تبطَل منجّزيته بقاعدة قبح العقاب بلا بيان إلّا بعد إبطال بيانيّته.

وإن أريد إجراء البراءة العقلية بعد إبطال منجّزية العلم الإجمالي وبيانيته بقاعدة الاضطرار وعدم إمكان إدانة العاجز، فلا معنى لذلك؛ لأنّ قاعدة عدم إمكان إدانة العاجز تتكفّل بنفسها إثبات الترخيص العقلي، فيكون إجراء البراءة العقلية لغواً وبلا فائدة.

وهذا ما أشار إليه المحقّق العراقي بقوله: «لا مجال لجريان أدلّة البراءة وأصالة الحلّية والإباحة في المقام لإثبات الترخيص في الفعل والترك وذلك لا من جهة ما أفاده الشيخ قدس سره من انصراف أدلّتها عن مثل الفرض، بل من جهة اختصاص جريانها بما إذا لم يكن هناك ما يقتضي الترخيص في الفعل والترك بمناط آخر من اضطرار ونحوه غير مناط عدم البيان، فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار والتكوين لا ينتهي الأمر إلى الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان. ولئن شئت قلت: إن الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان إنّما هو في ظرف سقوط العلم الإجمالي عن التأثير، والمسقط له - حيثما كان - هو حكم العقل بمناط الاضطرار فلا يبقى مجال

لجريان أدلّة البراءة العقلية والشرعية نظراً إلى حصول الترخيص حينئذ في الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك»[١].

وقال صاحب الكفاية: «ولا مجال – ها هنا – لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنه لا قصور فيه – ها هنا – وإنما يكون عدم تنجّز التكليف لعدم التمكّن من الموافقة القطعية كمخالفتها، والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة، كما لا يخفى»[٢].

والمحقّق الأصفهاني -كذلك- استدلّ على نفي إجراء البراءة العقلية بدعوى أن مدركها هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والبيان – و هو وصول التكليف إلى المكلّف تفصيلاً أو إجمالاً – حاصل للمكلّف في دوران الأمر بين المحذورين، لأنّ المكلّف يعلم إجمالاً بتوجّه التكليف الإلزامي إليه، وعليه فلا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان لوجود البيان في المقام.

نعم إنّ التكليف المتوجّه إليه غير منجّز؛ لأنّ فعلية التكليف منوطة بأمرين؛ أحدهما: وصول التكليف إلى المكلّف وهو متحقّق في المقام، وثانيهما: قدرة المكلّف على الإتيان بمتعلّق التكليف، وهو مفقود في المقام، وبهذا يتّضح أن المانع من فعلية التكليف هو عدم التمكّن من الامتثال المعتبر عقلاً في استحقاق العقاب على تركه؛ قال في نهاية الدراية: «إن فعلية التكليف منوطة بأمرين، أحدهما: وصوله، والآخر: القدرة على متعلّقه ولا ربط لأحدهما بالآخر، كذلك تنجّز التكليف واستحقاق العقاب على مخالفته القطعية وترك موافقته القطعية منوط بأمرين: أحدهما: الوصول الأعمّ من التفصيلي والإجمالي. والآخر: التمكّن من الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية ولا ربط لأحدهما بالآخر، فلا وجه لاحتساب التمكّن المزبور من بيانية العلم. وأمّا أن العلم لا يصلح للبيانية بتوهّم تعلّقه بجنس التكليف، ففيه: أنه إذا علم بوجوب فعل في

---

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص٢٩٣.

(٢) كفاية الأصول: ص٤٠٥.

اليوم أو حرمته في غد لا علم له إلَّا بجنس التكليف ومع ذلـك يـؤثّر للـتمكّن من الامتثال، كما أنه إذا علم بوجوب الجلوس في مكان في اليـوم والجلـوس في مكان آخر في اليوم لا يؤثّر في التنجّز مع أنه متعلّق بنوع التكليف؛ لعدم التمكّن من الامتثال فيعلم أن العلم مطلقاً قابل للتأثير، وإنما المـانع عـدم الـتمكّن مـن الامتثال المعتبر عقلاً في استحقاق العقاب على تركه»[1].

وممن ذهب إلى هذا القول أيضاً المحقّق النائيني، حيـث قـال: «أمّـا الـبراءة العقلية: فـلأن مـدركها قـبح العقـاب بـلا بيـان، وفي بـاب دوران الأمـر بـين المحذورين يقطع بعدم العقاب، لأنّ وجود العلـم الإجمـالي كعدمـه لا يقتـضي التنجيز والتأثير – بالبيان المتقدّم – فالقطع بالمؤمّن حاصل بنفسه بلا حاجـة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان»[2].

مناقشة السيد الشهيد الاعتراض على جريان البراءة العقلية

إن الاعتراض على جريان البراءة العقلية غير تامّ؛ لأنّ الغرض مـن إجـراء البراءة العقلية ليس إبطال منجّزية العلم الإجمالي والترخيص في مخالفتـه ليقـال إنه تحصيل حاصل ولغو؛ لأنّ العلـم الإجمـالي غـير منجّـز بقاعـدة قـبح إدانـة العاجز، وإنما الغرض من إجراء البراءة العقلية هو إسقاط احتمال منجّزيـة كـلّ من الوجوب والحرمة، ومن الواضح أن كلاً من احتمال الوجوب والحرمة ليس بياناً وجداناً في نفسه، وعلى هذا الأساس يمكن إجراء الـبراءة العقليـة للتـأمين عن احتمال الوجوب والحرمة.

والحاصل: أن قاعدة قبح إدانة العاجز تبطل منجّزيـة العلـم الإجمـالي، أمّـا قاعدة قبح العقاب بلا بيـان فهـي تبطـل منجّزيـة كـلّ مـن احـتمال الوجـوب والحرمة. فما تقوم به قاعدة قبح إدانة العاجز هو غـير مـا تقـوم بـه قاعـدة قـبح

(١) نهاية الدراية: ج٢، ص٥٦٥.

(٢) فوائد الأصول: ج٣، ص٤٤٨.

العقاب بلا بيان. وكما قال السيد الشهيد: «إن المدّعى إجراء البراءة - بعد الفراغ عن عدم منجّزية العلم الإجمالي - عن احتمال الوجوب والحرمة في نفسه، كما لو لم يكن علم إجمالي بالإلزام، فنطبّق البراءة العقلية لإثبات التأمين من ناحيته، فهذا ملاكه تامّ في نفسه ولو كان ملاك الاضطرار الذي يسقط العلم الإجمالي عن البيانية تامّاً أيضاً، فما ينفى بالبراءة العقلية غير ما ينفى بملاك الإضرار وعدم إمكان إدانة العاجز عن الوظيفة العملية»[1].

الاعتراض الثاني: الاعتراض على البراءة الشرعية

اعترض المحقّق النائيني على البراءة الشرعية بما حاصله: أن ما كان من أدلّة البراءة الشرعية بلسان «**كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام**» يجري لإثبات الحلّية الظاهرية في المورد الذي يحتمل فيه الحلّية الواقعية، ومقامنا ليس من هذا القبيل؛ إذ يدور الأمر بين احتمال الوجوب واحتمال الحرمة، فلا يوجد احتمال للحلّية، فلا يمكن إجراء البراءة بلسان أصالة الحلّ.

وإن كان من أدلّة البراءة بلسان (**رُفع ما لايعلمون**) فهو يجري لإثبات الرفع الظاهري، ومن الواضح أن الرفع الظاهري لا يعقل إلّا في المورد الذي يعقل فيه الوضع الظاهري - أي إيجاب الاحتياط - لأنّ الرفع هنا ظاهري يقابل الوضع الظاهري وهو إيجاب الاحتياط، وحيث يستحيل إيجاب الاحتياط تجاه الوجوب المشكوك والحرمة المشكوكة؛ لدوران الأمر بين محذورين، فلا يمكن الرفع والبراءة الشرعية.

قال المحقّق النائيني ﵀: «أمّا البراءة الشرعية فلأن مدركها قوله: **رُفع ما لا يعلمون**، والرفع فرع إمكان الوضع، وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا على سبيل التعيين ولا على سبيل

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص١٥٥.

التخيير - كما تقدّم وجهه - ومع عدم إمكان الوضع لا يعقل تعلّق الرفع، فأدلّة البراءة الشرعية لا تعمّ المقام أيضاً»[١].

وفي موضع آخر قال: «أمّا أصالة الإباحة - فمضافاً إلى عدم شمول دليلها لصورة دوران الأمر بين المحذورين فإنه يختصّ بما إذا كان طرف الحرمة الإباحة والحلّ كما هو الظاهر من قولهعليه السلام: (كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال) وليس في باب دوران الأمر بين المحذورين احتمال الإباحة والحلّ بل طرف الوجوب»[٢].

وهو ما ذكره السيد الخوئي أيضاً حيث قال: «إن أدلّة الحلّ لا تشمل المقام أصلاً، لأنّ المأخوذ في الحكم بالإباحة الظاهرية شرعاً هو الشكّ فيها. والمفروض في المقام هو العلم بثبوت الإلزام في الواقع إجمالاً، وعدم كون الفعل مباحاً يقيناً، فكيف يمكن الحكم بالإباحة ظاهراً؟»[٣] وفي موضع آخر ذكر أن أصالة الحلّ تجري في المورد الذي يحتمل أن يكون الواقع محتمل الحلّية وهو مفقود في المقام[٤].

وقد نفى المحقّق الإصفهاني البراءة الشرعية ببيان: أن ظاهر أدلّة البراءة كونها في مقام معذرية الجهل وارتفاعها - أي البراءة- بالعلم، فما كان تنجّزه وعدمه من ناحية العلم والجهل كان مشمولاً للغاية والمغيّى، وما كان من ناحية التمكّن من الامتثال وعدمه فلا ربط له بأدلّة البراءة، وما نحن فيه من قبيل الثاني؛ لعدم القصور في العلم، فإنّ تعلّق التكليف الإلزامي معلوم، وإنما القصور من جهة فقْد التمكّن من امتثال التكليف الإلزامي؛ حيث قال: «إن

(١) فوائد الأصول: ج٣، ص٤٤٨.

(٢) المصدر السابق: ج٣، ص٤٤٥.

(٣) مصباح الأصول: ج٢، ص٣٢٩.

(٤) انظر دراسات في علم الأصول: ج٣، ص٣٢٩.

ظاهرها – أدلّة البراءة– كونها في مقام معذورية الجهل وارتفاعها بالعلم، فما كان تنجّزه وعدمه من ناحية العلم والجهل كان مشمولاً للغاية والمغيَّى، وما كان من ناحية التمكّن من الامتثال وعدمه فلا ربط له بأدلّة البراءة»[1].

مناقشة الاعتراض على البراءة الشرعية

أوّلاً: إن قوله أن أصالة الحلّ تجري في المورد الذي يحتمل فيه الحلّية الواقعية، فالجواب عنه هو أن الحلّية الظاهرية غير متوقّفة على أن تكون الحلّية الواقعية محتملة، ودعوى أن الحكم الواقعي متقوّم بالشكّ والاحتمال صحيحة، لكن ليس المراد منها تقوّمه باحتمال حكم واقعي مماثل للحكم الظاهري، بل تقوّمه بعدم العلم بالحكم الواقعي الذي يراد التأمين عنه أو تنجيزه، لأنّه مع وجود العلم لا معنى لجعل شيء مؤمّناً عنه أو منجّزاً له، وفي المقام حيث إنّ الواقع مشكوك فتجري أصالة البراءة للتأمين عنه، أي عن الواقع المشكوك.

وثانياً: إن دعوى أن الرفع الظاهري متقوّم بإمكان الوضع الظاهري صحيحة، لكن الوضع الظاهري في المقام معقول؛ لأنّ احتمال الوجوب وحده يمكن وضعه ظاهراً بإيجاب الاحتياط، وكذلك احتمال الحرمة وحده يمكن له الوضع الظاهري، نعم مجموع الوضعين – الوجوب والحرمة– وإن كان مستحيلاً، لكن هذا لا أثر له، لأنّ رفع الوجوب يقابل وضع الوجوب فقط، ولا يقابل مجموع الوضعين، وكذلك الحال في جانب الحرمة فإن الذي يقابل رفع الحرمة هو وضعها فقط لا وضع مجموع الوضعين.

قال الإمام الخميني قدّس سرّه: «إن مورد دوران الأمر بين المحذورين يكون مصداقين لحديث الرفع. فمن حيث إن الوجوب غير معلوم يكون الوجوب مرفوعاً، ومن حيث إن الحرمة غير معلومة تكون الحرمة مرفوعة، ولا يكون

(١) نهاية الدراية: ج٢، ص٥٦٥.

المجموع من حيث المجموع مفاد دليل الرفع، ولا إشكال في إمكان وضع كلّ واحد من الوجوب والحرمة في مورد الدوران، فما لا يمكن وضعه هو المجموع، وهو لا يكون مفاد الرفع، وما يكون مفاده - وهو كلّ واحد منهما- يمكن وضعه، فيمكن رفعه»[١].

ومنه يظهر الجواب عما أفاده المحقّق الإصفهاني في مقام نفي البراءة الشرعية، وحاصل الجواب: أن ما كان عدم تنجّزه من ناحية عدم التمكّن من الامتثال هو أصل التكليف الإلزامي، فإنّه أمر انتزاعي، وليس بمجعول شرعي، فلا يكون موضوعاً كي يُرفع بدليل الرفع، وأمّا نوع التكليف - أي نفس الوجوب والحرمة - فهو قابل للوضع ولا مانع من جريان البراءة عنه.

وإلى هذا الجواب أشار الإمام الخميني بقوله: «والتحقيق: أنه لا مانع من شمول حديث الرفع للمقام، لأنّ المخالفة العملية والالتزامية غير لازمتين. وأمّا المنافاة بين الإلزام والرفع فلا مانع منه، لأنّ نفس الإلزام - أي الجامع بين الوجوب والحرمة - فهو ليس بمجعول شرعي، بل هو أمر انتزاعي، وما هو المجعول نفس الوجوب والحرمة، أي نوع التكليف، فمفهوم الإلزام أو جنس التكليف كمفهوم أحدهما أو واحد منهما مما لم يتعلّق الجعل به، ونوع التكليف الذي هو مجعول غير مانع من جريان الحديث، لأنّه مشكوك فيه»[٢].

الاعتراض الثالث على بعض ألسنة البراءة الشرعية

الاعتراض الثالث هو الاعتراض الذي أفاده السيد الشهيد قدس سره من أن أدلّة البراءة الشرعية لإثبات الترخيص في طرفي العلم الإجمالي بجنس الإلزام منصرفة عن مثل المورد وهو دوران الأمر بين الحرمة والوجوب، لأنّ المنساق

---

(١) أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية: ج٢، ص١٧٨.

(٢) المصدر السابق.

من أدلّة البراءة الشرعية هو علاج المولى لحالة التزاحم بين الأغـراض الإلزاميـة والترخيصية في مقام الحفظ بتقديم الغرض الترخيصي على الغـرض الإلزامـي، كما في موارد دوران الأمر بين الحرمة والإباحة أو بين الوجـوب والإباحـة، ولا تشمل أدلّتها – البراءة– لموارد دوران الأمر بين غرضين إلزاميين كما في المقام.

إن قيل: إذا كانت الـبراءة الـشرعية لا تجـري في مـوارد دوارن الأمـر بـين المحذورين، كما أفـاده الـسيد الـشهيد قُدِّسَ سِرُّه وهـذا يعنـي ثبـوت احـتمال الحرمـة والوجوب؛ لأنّ البراءة العقلية لا تجري أيضاً على مبنى السيد الشهيد وهو حقّ الطاعة ومنجّزية الاحتمال، فيلزم ثبوت احتمال الحرمة والوجوب ولا يوجد مـا ينفي منجّزيتهما.

الجواب: إن السيّد الشهيد وإن كان ينكـر الـبراءة العقليـة ويـرى منجّزيـة الاحتمال بناءً على مسلك حقّ الطاعة، ولكن لا يرى منجّزية الاحـتمال فـيما إذا كان احتمال أحد الطرفين معارضاً مع احـتمال الطـرف الآخـر؛ لأنّـه بتعـارض الطرفين كما هو في المقام، لا يرى الاحتمال منجّزاً؛ لوقوع التزاحم بين المقتضيين (مقتضى الوجوب ومقتضى الحرمة) وعلى هذا الأساس لا يكون كلّ من احـتمال الحرمة واحتمال الوجوب منجّزاً في نفسه وإن كان على مسلك حقّ الطاعة.

وإلى هذا المعنـى أشـار الـسيد الـشهيد بقولـه: «إن قيـل بمنجّزيـة احـتمال التكليف في نفسه وإنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان– كما هـو المختـار– فكـلّ واحد من الاحتمالين لو خلّي ونفسه كان منجّزاً لمتعلّقه من الفعل أو الترك، فـإن الاحتمال إنما ينجّز متعلّقه وهو معقـول في المقـام بالنـسبة إلى كـلّ مـن احـتمال الوجوب واحتمال الحرمة في نفسيهما، وإنما يقع بيـنهما التـزاحم في مقـام التـأثير والاقتضاء؛ لأنّ تنجيزهما معاً محال، وتنجيز أحـدهما دون الآخـر تـرجيح بـلا مرجّح، فلا يتنجّز شيء منهما وهو معنى التخيير عقلاً»[1].

(١) بحوث في علم الأصول، تقريرات الهاشمي: ج٥، ص١٥٤.

دوران الأمر بين المحذوين مع تعدد الواقعة

تحدّثنا في المقطع السابق عن دوران الأمر بين المحذورين في صورة كون الواقعة واحدة، والفرق بين هذا المقام والمقام الأوّل أنه في الأوّل تكون الواقعة واحدة مع كون الفعل توصّلياً، كما إذا علم أن فعلاً معيّناً إمّا واجب أو حرام، أمّا المقام الثاني فهو دوران الأمر بين محذورين مع تكرر الواقعة، من قبيل أن يعلم أن فعلاً معيّناً إمّا محرم في كلّ أيام الشهر وإمّا واجب فيها جميعاً.

وفي المقام الأوّل - وحدة الواقعة - لا يمكن المخالفة القطعية للعلم الإجمالي ولا الموافقة القطعية له؛ لأنّه في حالة الفعل يحتمل كلٌّ من الموافقة المخالفة، وكذلك في حالة الترك.

أمّا في المقام الثاني فإنّه وإن كانت الموافقة القطعية مستحيلة، لكن المخالفة القطعيّة ممكنة، وذلك بأن يفعل الفعل يوماً ويتركه في يوم آخر، ففي هذه الحالة لو كان الفعل حراماً في الواقع فالمفروض أنه ارتكبه في يوم، وإن كان الفعل واجباً فالمفروض أنه تركه في يوم.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**هي قاعدة عدم إمكان إدانة العاجز التي تبرهن على عدم صلاحية العلم الإجمالي المذكور للمنجزية...**». في حالة دوران الحكم بين محذورين لا ثالث لهما لايمكنه الامتثال للعجز عنه، وحيث إن العاجز لا يدان، فالعلم الإجمالي لا ينجز التكليف، وبالتالي لا يبقى عندنا علم إجمالي بتكليف منجز وهو معنى قوله قدس سره: (وبالتالي سقوطه عن البيانية).

• قوله قدس سره: «**لأن تلك القاعدة بنفسها تتكفّل الترخيص العقلي ولا محصّل للترخيص في طول الترخيص**» بمعنى أن قاعدة عدم إمكان تكليف العاجز تفيد التخيير بين الفعل والترك، ولا معنى للترخيص بالبراءة العقلية بعد الترخيص بقاعدة عدم إمكان إدانة العاجز.

وقد ذهب السيد الخوئي في هذه الحالة إلى أنه على المكلف أن يتجنب المخالفة القطعية ويأتي بالموافقة الاحتمالية، وذلك بأن يختار إما الفعل طوال أيام الشهر وإما الترك، وهذا ما ذكره بقوله: (لو علم إجمالاً بصدور حلفين تعلّق أحدهما بفعل أمر، والآخر بترك أمر آخر، واشتبه الأمران في الخارج، فيدور الأمر في كلّ منهما بين الوجوب والحرمة، فقد يقال بالتخيير بين الفعل والترك في كل منهما، بدعوى أن كلاً منهما من موارد دوران الأمر بين المحذورين، مع استحالة الموافقة القطعية والمخالفة القطعية في كل منهما، فيحكم بالتخيير، فجاز الإتيان بكلا الأمرين كما جاز تركهما معاً ولكنه خلاف التحقيق، لأن العلم الإجمالي بالإلزام المردّد بين الوجوب والحرمة في كل من الأمرين وإن لم يكن له أثر، لاستحالة الموافقة القطعية والمخالفة القطعية في كل منهما كما ذكر، إلا أنه يتولّد في المقام علمان إجماليان آخران: (أحدهما) العلم الإجمالي بوجوب أحد الفعلين، و(الثاني) العلم الإجمالي بحرمة أحدهما، والعلم الإجمالي بالوجوب يقتضي الإتيان بهما تحصيلاً للموافقة القطعية، كما أن العلم الإجمالي بالحرمة يقتضي تركهما معاً كذلك، حيث إن الجمع بين الفعلين والتركين معاً مستحيل، فيسقط العلمان عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، ولكن يمكن مخالفتهما القطعية بإيجاد الفعلين أو بتركهما، فلا مانع من تنجيز كلّ منهما بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، فإنها المقدار الممكن على ما تقدّم بيانه، وعليه فاللازم هو اختيار أحد الفعلين وترك الآخر، تحصيلاً للموافقة الاحتمالية وحذراً من المخالفة القطعية)[1].

• قوله ﭬ: «**الثالث الاعتراض على شمول أدلّة البراءة الشرعية عموماً**» أي سواء كان بلسان البراءة الشرعية من قبيل قوله: «**كلّ شيء لك حلال**»[2] أو

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٣٣٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج٣، ص١٥٣.

لسان (**رُفع ما لا يعلمون**) وبهذا يتّضح أن السيد الشهيد يذهب إلى مقالة المحقّق النائيني في الاعتراض على جريان البراءة الشرعية في حال دوران الحكم بين محذورين، لكن بدليل آخر وهو انصراف أدلة البراءة إلى مورد تردّد الحكم بين الإلزام والترخيص.

• قوله: «**وعليه فالبراءة الشرعية لا تجري ولكن العلم الإجمالي المذكور غير منجّز**» لعدم إمكان تنجيزه وذلك لعدم إمكان الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية.

• قوله: «**وأما مع افتراض كونه في أكثر من واقعة**» كما لو حلف المكلف على لبس أحد الثوبين، وترك لبس الآخر، ثم نسي أياً من الثوبين حلف على لبسه وأيّهما حلف على تركه، فهنا يمكن المخالفة القطعية بأن يلبسهما يوماً وينزعهما يوماً آخر.

وقال المحقق النائيني: (إن كان على الوجه الثاني [أي تعدد الواقعة] فللنزاع في كون التخيير بدوياً أو استمرارياً مجال. فقيل: إن التخيير بدوي، فما اختاره المكلف في ليلة الجمعة الأولى من الفعل أو الترك لابدّ أن يختاره أيضاً في الليالي اللاحقة، وليس له أن يختار في الليلة اللاحقة خلاف ما اختاره في الليلة السابقة، فإنه لو اختلف اختياره في الليالي لزم منه المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، فإنه يعلم بتحقّق الحنث، إما في الليلة السابقة، وإما في الليلة التي هو فيها، فلأجل الفرار عن حصول المخالفة القطعية لابد من أن يكون التخيير بدوياً.

هذا، ولكن للنظر في ذلك مجال، فإن المخالفة القطعية لم يتعلّق بها التكليف التحريمي شرعاً بحيث تكون المخالفة القطعية كسائر المحرمات الشرعية قد تعلّق بها النهي المولوي الشرعي، بل قبح المخالفة القطعية كحسن الطاعة من المستقلات العقلية التي لا تستتبع الخطاب المولوي، وحكم العقل بقبح المخالفة

القطعية فرع تنجز التكليف، وإلا فنفس المخالفة بما هي مخالفة لا يحكم العقل بقبحها ما لم يتنجز التكليف)[١].

ولذا قال: إن ما نحن فيه لا يكون التكليف منجزاً في كل ليلة من ليالي الجمعة، لأنه في كل ليلة منها الأمر دائر بين المحذورين، فكون الواقعة متعددة، لا يوجب تبدّل المعلوم بالإجمال ويوجب خروج المورد عن كونه من دوران الأمر بين المحذورين، لأن متعلّق التكليف إنما هو الوطي أو الترك في كل ليلة من ليالي الجمعة، ففي كل ليلة يدور الأمر بين المحذورين. ولا يلاحظ انضمام الليالي بعضها مع بعض، حتى يقال: إن الأمر فيها لا يدور بين المحذورين؛ لأن المكلف يتمكّن من الفعل في جميع الليالي المنضمّة ومن الترك في جميعها أيضاً، ومن التبعيض ففي بعض الليالي يفعل وفي بعضها الآخر يترك، ومع اختيار التبعيض تتحقق المخالفة القطعية لأن الواجب عليه إما الفعل في الجميع وإما الترك في الجميع، وذلك: لأن الليالي بقيد الانضمام لم يتعلّق الحلف والتكليف بها، بل متعلّق الحلف والتكليف كل ليلة من ليالي الجمعة مستقلة بحيال ذاتها، فلابدّ من ملاحظة الليالي مستقلّة، ففي كل ليلة يدور الأمر فيها بين المحذورين ويلزمه التخيير الاستمراري[٢].

وقال المحقق العراقي: (عمدة شبهة من التزم بتقديم حرمة المخالفة وكون التخيير بدوياً، هو أن حكم العقل بلزوم الموافقة التدريجية بنحو الاقتضاء وبحرمة المخالفة القطعية التدريجية بنحو العليّة، ومع التزاحم تقدّم العلّية على الاقتضاء، فيحكم بالحرمة دون لزوم الموافقة. وذلك البيان لا ينافي عدم التنجيز بالنسبة إلى كل آن آن بنحو الدفعية، وإنما تجيء الشبهة من منجزية العلم الإجمالي بالحرمة بنحو التدريج، وهذا المعنى وإن كان متحقّقاً بالنسبة إلى

---

(١) فوائد الأصول: ج٣، ص ٤٥٤.

(٢) المصدر السابق.

الوجوب أيضاً إلا أن تنجزه بنحو الموافقة التدريجية كان ملغى، فيبقى تنجزه بالنسبة إلى المخالفة القطعية على حاله. وحينئذ الأَولى في الجواب أن يقال: إن عدم الجمع بين امتثال لزوم الموافقة وحرمة المخالفة القطعية إذا كان بمناط «لا يطاق» فالعقل في هذا المقام لا يفرق بينهما بالاقتضاء والعلّية، وإنما الفرق في الاقتضاء والعلّية في قابلية العلم للترخيص الشرعي في أحد الطرفين بمناط البراءة الشرعية وعدمه، بلا نظر إلى مناط «لا يطاق» والترخيص في المقام هو بمناط «لا يطاق» وفي هذا المقام نسبة حكم العقل علّية واقتضاء بمناط واحد، كما لا يخفى)[1].

خلاصة ما تقدم

• دوران الأمر بين الوجوب والحرمة والترخيص، وقع الكلام في هذه الحالة بلحاظين: بلحاظ الأصل العقلي والقاعدة العملية الأوّلية، وبلحاظ الأصل العملي الشرعي والقاعدة الثانوية.

أمّا بلحاظ الأصل العملي العقلي فالحكم العقلي والقاعدة العمليّة الأوّلية في هذه الحالة هو البراءة العقلية على كلا المسلكين، مسلك قبح العقاب ومسلك حقّ الطاعة، لكن على فرق بين المسلكين؛ فإنّه على مسلك قبح العقاب بلا بيان يكون عدم التنجّز لعدم المقتضي للتنجيز، أمّا على مسلك حقّ الطاعة فعدم التنجيز؛ لوجود المانع، وهو لزوم اجتماع النقيضين؛ لعدم إمكان الفعل والترك معاً.

أمّا بلحاظ الأصل العملي الشرعي فالوظيفة العملية بلحاظ الأصل العملي الشرعي في حالة الشكّ البدوي بين الوجوب والحرمة هي البراءة الشرعية، إذ إنّ أدلّة البراءة الشرعية من قبيل حديث الرفع شاملة بإطلاقها للمورد، لأنّ

---

(١) تعليقة المحقق العراقي على فوائد الأصول: ج٣، ص٤٥٣.

كلاً من الوجوب والحرمة غير معلوم.

• وقع الكلام في بحث دوران الأمر بين المحذورين في مقامين:

المقام الأوّل: الاستدلال على استحالة تنجيز العلم الإجمالي في هذه الموارد وحاصله: أن تنجيزه لوجوب الموافقة القطعية غير ممكن، وكذلك تنجيزه لحرمة الموافقة القطعية غير ممكن أيضاً، لأنّ ذلك غير مقدور للمكلّف، وعليه فلا يكون العلم الإجمالي منجّزاً في موارد الدوران بين محذورين، فيكون المكلّف في المقام مخيّراً بين الفعل والترك، وهذا مما لا خلاف فيه بين الأصوليين.

نعم، إذا كان الطرفان تعبّديين أو أحدهما تعبّدياً؛ فيمكن المخالفة القطعية؛ لإمكان أن يأتي بالفعل من دون نية القربة.

• **المقام الثاني**: في إمكان جريان الأصول المؤمّنة وعدم جريانها.

ذكرت في المقام وجوه كثيرة، منها:

القول الأوّل: جريان البراءة العقلية والشرعيّة؛ لأنّ العلم الإجمالي في المقام يستحيل أن يكون منجّزاً؛ فلا يكون مانعاً من جريان البراءتين في كلّ من طرفي العلم الإجمالي، بعدما كان كلّ طرف مورداً لجريان البراءتين - العقلية والشرعية -.

القول الثاني: عدم إمكان جريان الأصول المؤمّنة، حيث اعتمد القائلون بعدم جريان الأصول المؤمّنة في المقام على مجموعة اعتراضات وُجّهت إلى القائلين بجريان الأصول المؤمّنة.

الاعتراض الأوّل: جريان البراءة العقلية تحصيل حاصل؛ لأنّ إجراء البراءة العقلية إن أريد بها إبطال منجّزية العلم الإجمالي، أي أن العلم الإجمالي تبطل منجّزيته بنفس البراءة العقلية فهو مستحيل؛ لأنّ إجراء البراءة العقلية فرع عدم البيان، وإن أريد إجراء البراءة العقلية بعد إبطال منجّزية العلم الإجمالي وبيانيته بقاعدة الاضطرار وعدم إمكان إدانة العاجز، فلا معنى لذلك؛

لأنّ قاعدة عدم إمكان إدانة العاجز تتكفّل بنفسها إثبات الترخيص العقلي، فيكون إجراء البراءة العقلية لغواً وبلا فائدة.

• نوقش الاعتراض على جريان البراءة العقلية بأن الغرض من إجراء البراءة العقلية ليس إبطال منجّزية العلم الإجمالي والترخيص في مخالفته؛ لأنّ العلم الإجمالي غير منجّز بقاعدة قبح إدانة العاجز، وإنما الغرض من إجراء البراءة العقلية هو إسقاط احتمال منجّزية كلّ من الوجوب والحرمة.

• **الاعتراض الثاني**: هو الاعتراض على البراءة الشرعية بأن أدلّة البراءة الشرعية منها بلسان «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» الذي يجري لإثبات الحلّية الظاهرية في المورد الذي يحتمل في الحلّية الواقعية، وفي مقامنا لا يوجد احتمال للحلّية وإن ما كان من أدلّة البراءة بلسان (رفع ما لايعلمون) فهو يجري لإثبات الرفع الظاهري، ومن الواضح أن الرفع الظاهري لا يعقل إلّا في المورد الذي يعقل فيه الوضع الظاهري، وحيث يستحيل الوضع الظاهري فلا يمكن الرفع والبراءة الشرعية.

• نوقش الاعتراض على البراءة الشرعية بما يلي:

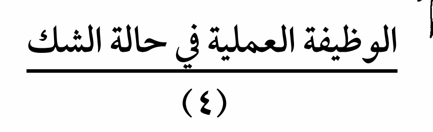
أوّلاً: إن الحلّية الظاهرية غير متوقّفة على أن تكون الحلّية الواقعية محتملة، بل متقوّمة بعدم العلم بالحكم الواقعي الذي يراد التأمين عنه أو تنجيزه.

وثانياً: إن دعوى أن الرفع الظاهري متقوّم بإمكان الوضع الظاهري صحيحة، لكن الوضع الظاهري في المقام معقول؛ لأنّ احتمال الوجوب وحده يمكن وضعه ظاهراً بإيجاب الاحتياط، وكذلك احتمال الحرمة وحده يمكن له الوضع الظاهري، نعم مجموع الوضعين (الوجوب والحرمة) وإن كان مستحيلاً، لكن هذا لا أثر له.

• **الاعتراض الثالث**: على بعض ألسنة البراءة الشرعية، الذي أفاده السيد الشهيد ﵀ من أن أدلّة البراءة الشرعية لإثبات الترخيص في طرفي العلم

الإجمالي بجنس الإلزام منصرفة عن مثل المورد وهو دوران الأمر بين الحرمة والوجوب، لأنّ المنساق من أدلّة البراءة الشرعية هو علاج المولى لحالة التزاحم بين الأغراض الإلزامية والترخيصية في مقام الحفظ بتقديم الغرض الترخيصي على الغرض الإلزامي.

• **المقام الثاني**: دوران الأمر بين المحذوين مع تعدّد الواقعة من قبيل أن يعلم أن فعلاً معيّناً إمّا محرم في كلّ أيام الشهر وإمّا واجب فيها جميعاً، وفي المقام وإن كانت الموافقة القطعية مستحيلة، إلا أن المخالفة الاحتمالية ممكنة وذلك بأن يفعل الفعل يوماً ويتركه في يوم آخر.



الوظيفة العملية في حالة الشك

(٤)

الوظيفة عند الشكّ في الأقلّ والأكثر

- التقسيم الرئيسي للأقلّ والأكثر
  1. الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء
  2. الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشرائط
  3. دوران الواجب بين التعيين والتخيير العقلي
  4. دوران الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي
- ملاحظات عامّة حول الأقلّ والأكثر



(٤٨)

تقسيم حالات الشكّ في الأقلّ والأكثر

- الحالة الأولى: الشكّ بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين
- الحالة الثانية: الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين
  - ✓ ١. الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء

التقسيم الرئيسي للأقلّ والأكثر

درسنا فيما سبقَ حالةَ الشكِّ في أصل الوجوبِ وحالةَ العلم بالوجوبِ وتردّدَ متعلّقِه بين أمرين متباينين، فالأولى هي حالةُ الشكِّ البدويِّ التي تجري فيها البراءةُ الشرعية، والثانيةُ هي حالةُ الشكِّ المقرون بالعلم الإجماليِّ التي تجري فيها أصالةُ الاشتغال. والآن ندرسُ حالةَ العلم بالوجوب وتردّدَ الواجبِ بين الأقلِّ والأكثر، وهي على قسمين:

الأوّلُ: دورانُ الأمر بين الأقلِّ والأكثر الاستقلاليين، وهو يعني أنّ ما يتميّزُ به الأكثرُ على الأقلِّ من الزيادة على تقدير وجوبِه يكون واجباً مستقلاً عن وجوب الأقلّ، كما إذا علمَ المكلّفُ بأنه مدينٌ لغيره بدرهمٍ أو بدرهمين.

الثاني: دورانُ الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، وهو يعني أنّ هناك وجوباً واحداً له امتثالٌ واحدٌ وعصيانٌ واحد، وهو إمّا متعلّقٌ بالأقلّ أو بالأكثر، كما إذا علم المكلّفُ بوجوب الصلاةِ وتردّدت الصلاةُ عنده بين تسعةِ أجزاءٍ وعشرة.

أمّا القسمُ الأوّلُ: فلا شكَّ في أنَّ وجوبَ الأقلِّ فيه منجّزٌ بالعلم وأنّ وجوبَ الزائدِ مشكوكٌ بشكٍّ بدويّ، فتجرى عنه البراءةُ عقلاً وشرعاً، أو شرعاً فقط على الخلاف بين المسلكين.

وأمّا القسمُ الثاني: فتندرجُ فيه عدّةُ مسائلَ نذكرُها تباعاً:

١. الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء

وفي مثل ذلك قد يقالُ: بأنّ حالَه حالُ القسم الأوّل، فإنّ وجوبَ الأقلِّ منجّزٌ بالعلم، ووجوبَ الزيادةِ ـ أي ما يشكُّ في كونه جزءاً ـ مشكوكٌ بدويٌّ فتجري عنه البراءةُ، لأنّ هذا هو ما يقتضيه الدورانُ بين الأقلِّ والأكثر بطبعِه، فإنّ كلَّ دورانٍ مِن هذا القبيل يتعيّنُ في علم بالأقلِّ وشكٍّ في الزائد.

الشرح

ذكرنا في البحث السابق أن للشكّ في التكليف صوراً متعدّدة، كصورة الشكّ في أصل ثبوت التكليف وعدمه، وهو ما سمّي بالشكّ البدوي، وصورة الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي كالشكّ في متعلّق التكليف بعد العلم بثبوت أصل التكليف، كالعلم بوجوب صلاة في ظهر يوم الجمعة، إمّا الجمعة أو الظهر، وصورة الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي الذي يطلق عليه الشكّ البدوي بين الوجوب والحرمة، وصورة الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي أيضاً، الذي يطلق عليه دوران الأمر بين محذورين.

أمّا الصورة الخامسة وهي الشكّ بين الأقلّ والأكثر، التي هي محلّ البحث، هذه الصورة لها حالتان:

الحالة الأولى: حالة الشكّ بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين

معنى هذه الحالة أن ما يتميّز به الأكثر على تقدير وجوبه يكون واجباً مستقلاً عن وجوب الأقلّ، كما لو علم المكلّف أنه مديناً لغيره إمّا بدرهم وإمّا بدرهمين، فلو دفع درهماً واحداً وكان في الواقع مدين بدرهمين، فسيكون ممتثلاً بمقدار درهم واحد، وعاصياً بمقدار الدرهم الآخر، أو من قبيل ما لو تردّد المكلّف في أنه يجب عليه قضاء صوم يوم واحد أم يومين، فإن صام يوماً واحداً وكان الواقع وجوب صيام يومين، يكون ممتثلاً للواجب في ذلك اليوم فقط وعاصياً لوجوب صيام اليوم الآخر.

ومنه يعرف أن الأوامر متعدّدة بعدد الأفراد، فلكل درهم أو صيام يوم، أمر مستقلّ بإزائه.

ولا إشكال بين الأعلام في تنجّز وجوب الأقلّ، وذلك للعلم التفصيلي به،

سواء كان الواجب واقعاً هو الأقلّ أم الأكثر، أمّا وجوب الزائد فهو مشكوك بشكّ بدوي، فتجري عنه البراءة عقلاً وشرعاً على مسلك المشهور (قبح العقاب بلا بيان) وشرعاً فقط على مسلك السيد الشهيد (حقّ الطاعة).

وإلى هذا أشار المحقّق العراقي ﷺ بقوله: «ولا إشكال في جريان البراءة عن الأكثر عند دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر في الفرض الأول؛ لانحلال الخطاب بمثله إلى خطابات مستقلّة بنحو [يكون] لكلّ منها امتثال وعصيان مستقلّ، فمع العلم بوجوب الأقلّ حينئذ والشكّ في وجوب الأكثر لا قصور له عند العقل في جريان البراءة في مثله عن الأكثر والاكتفاء بالخطاب المعلوم توجّهه بالأقلّ»[1].

قال السيد مصطفى الخميني: (الأقل والأكثر الاستقلاليين: وهما غير الارتباطيين، ضرورة أن الاستقلالي مخصوص بتكاليف متعدّدة، وملاكات عديدة، وإطاعات وعقابات، حسبما هو المشهور عنهم، بخلاف الارتباطي، وإن الحكم عند الكلّ فيه البراءة، لكونه ليس من الأقلّ والأكثر، لأن الأقلّ معلوم التكليف ذاتاً، والأكثر مشكوك، فعدُّه منه بضرب من المسامحة. وهذا من غير فرق بين الاستقلالي في الواجبات، كالدين والصلوات القضائية والصيام وأمثال ذلك، أو في المحرّمات، كخطوات المجاز بالمسجدين، فإن الأقلّ محرّم على حدة، وهكذا الأكثر، وكساعات المكث في المسجد وهكذا)[2].

وقال صاحب منتهى الدراية: (المردّد بين الأقل والأكثر الاستقلاليين فهو خارج موضوعاً عن الشكّ في المكلف به، إذ لا إجمال في المكلف به حقيقة،

---

(١) مقالات الأصول: ج٢، ص٢٥٧.

(٢) تحريرات في الأصول: ج٨، ص١٥، وانظر: نهاية الأفكار: ج٣، ص٣٧٣؛ منتهى الأصول: ج٢، ص٣٠٣.

ضرورة أنه يعلم من أول الأمر بتعلّق التكليف بالأقلّ ويشكّ في تعلّقه بالزائد عليه)[١].

الحالة الثانية: حالة الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين يعني أن هناك وجوباً واحداً له امتثال واحد وعصيان واحد، وهو متعلّق إمّا بالأقلّ أو بالأكثر، كما إذا علم المكلّف بوجوب الصلاة، وتردّدت الصلاة بين عشرة أجزاء وشرائط أو تسعة.

ويقع البحث في هذه الحالة في الجهات التالية:

١. الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء، كما لو شكّ في أن جلسة الاستراحة هل هي جزء من الصلاة أم ليست بجزء؟

٢. الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشرائط، كما لو شكّ في أن الطمأنينة هل هي شرط في الصلاة أم ليست بشرط؟

٣. الدوران بين التعيين والتخيير العقلي، كما لو أمر المولى بعتق رقبة من دون أن يحدّد مصداقا معيّناً منها، فحينئذ يحكم العقل بالتخيير، فأيَّ مصداق منها يختار؟

٤. الدوران بين التعيين والتخيير الشرعي، كما لو قال المولى: «اعتق أو أطعم أو صم» فالتخيير هنا بين هذه الأمور يكون شرعياً؛ لأنّ المولى نفسه هو الذي تصدّى لإثبات هذا التخيير.

ومنشأ النزاع في المقام هو أن الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، أيلحق بالشكّ في التكليف ليكون وجوب الأكثر مورداً للبراءة أم أنه يلحق بالشكّ في المكلّف به ليكون مورداً لقاعدة الاشتغال؟

«فبعضهم نظر إلى أن التكليف بالأقلّ متيقّن وبالأكثر مشكوك فيه، فألحقه

---

(١) منتهى الدراية: ج٦، ص١٣.

بالشكّ في التكليف، وبعض آخر نظر إلى وحدة التكليف وتردّده بين الأقلّ والأكثر فألحقه بالشكّ في المكلَّف به، لكون التكليف متيقّناً، إنما الشكّ في انطباقه على الأقلّ والأكثر، فيكون الشكّ في المكلّف به»[1].

وفيما يلي نتكلّم عن هذه الأقسام تباعاً.

١. الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء

مثاله: ما لو علم المكلّف بوجوب الصلاة وتردّدت أجزائها بين تسعة أو عشرة، ومنشأ الشكّ في هذه الحالة هو أن الأجزاء - ما عدا الأقلّ - هل هي جزء من الواجب؛ والوظيفة العملية عند الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء هي تنجّز الأقلّ بسبب العلم، أما الزائد فهو مشكوك بالشك البدوي فيكون مجرى للبراءة الشرعية، وهذا هو مختار السيد الشهيد وجملة من الأعلام؟

اختلفت كلمات المحقّقين فيه إلى ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: جريان البراءة العقلية والشرعية عن الزائد

اختار هذا القول الشيخ الأنصاري وصاحب الفصول والعلامة الاشتياني والمحقّق العراقي والأصفهاني والسيد الخوئي والسيد الخميني والشهيد الصدر، وإليك بعض كلماتهم في المقام:

ذكرنا قول **الشيخ الأنصاري** في الوجه الأوّل من الوجوه التي أقيمت في الإجابة على البرهان الأوّل على أصالة الاحتياط في الدوران بين الأقلّ والأكثر، وحاصل ما أجابه الشيخ في المقام أن الأقلّ واجب يقيناً بالوجوب الجامع بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري، إذ لو كان الواجب في الواقع هو الأقلّ فيكون الأقلّ واجباً نفسياً، ولو كان الواجب في الواقع هو الأكثر فيكون الأقلّ واجباً غيرياً، فالتكليف بالنسبة إلى الأقلّ منجّز على كلّ تقدير، بخلاف الأكثر،

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٤٢٦.

فيكون مجرى للبراءة.

صاحب الفصول؛ قال: «أصل البراءة وإن كان باعتبار عموم أدلّته ناهضاً بنفي الوجوب الغيري عند الشكّ كالنفسي فيصحّ نفي وجوب الأجزاء والشرائط المشكوكة للتوصّل بها إلى فعل الكلّ والمشروط، إلّا أن المستفاد من أدلّته إنما هو مجرّد نفي الحكم لا إثبات لوازمه العادية ككون الماهية المجعولة معرّاة عن اعتبار ذلك الجزء وذلك الشرط، فلا يصلح دليلاً على نفي الجزئية والشرطية ليتعيّن به الماهية المخترعة»[1].

المحقّق العراقي؛ قال: «... فيندرج في صغريات الأقلّ والأكثر الارتباطيين فيجري فيه البراءة بناءً على المختار في جريانها في تلك المسألة»[2].

المحقّق الاصفهاني؛ قال: «التحقيق في تقريب الانحلال: أنّا لا نقول بوجوب الأقلّ - إمّا لنفسه أو لغيره - حتى يقال بأن تنجّزه على أي تقدير فرع تنجّز الأكثر فيلزم المحاذير المتقدّمة، بل الأجزاء كما حقّق في مبحث مقدّمة الواجب وإن كانت مقدّمات داخلية لكنها غير واجبة بوجوب غيريّ مقدّمي؛ لما ذكر من المحذور في محلّه، بل هناك وجوب نفسي واحد منبعث عن إرادة نفسية واحدة منبعثة عن غرض واحد قائم بالأجزاء بالأسر التي عين الكلّ، فوزان الوجوب النفسي الواحد القائم بالأجزاء بالأسر وزان الوجود العلمي المتعلّق بمعنى تأليفي تركيبي، كالدار المؤلفة من عدّة معانٍ كالسقف والقباب والجدران وغيرها، وانبساطه على تلك الأجزاء بالأسر ليس كانبساط البياض على الجسم بحيث يكون لكلّ قطعة منه حظّ من البياض بنفسه، بل كانبساط الوجود الذهني على الماهية التركيبية، فإن المجموع ملحوظ بلحاظ واحد لا كلّ

---

(١) الفصول الغروية: ص٣٥٧.

(٢) نهاية الأفكار: ج٣، ص٢٦٨.

جزء بلحاظ يخصّه، فنقول: لا ريب في أن هذا الوجوب النفسي الشخصي المعلوم أصله منبسط على تسعة أجزاء بتعلّق واحد، وانبساطه بغير ذلك التعلّق على الجزء العاشر المشكوك مشكوك، فهذا الوجوب النفسي الشخصي المعلوم بمقدار العلم بانبساطه يكون فعلياً منجّزاً وبالمقدار الآخر المجهول لا مقتضى لفعليّته وتنجّزه، وحيث إن المنبسط على ذات الأقلّ هو الوجوب النفسي الذي لموافقته ومخالفته ثواب وعقاب، فلا يتوقّف فعليّته وتنجّزه على تكليف آخر غير معلوم الحال»[1].

السيد الخوئي؛ قال: «إن كان التكليف متعلّقاً بالفعل المأمور به، فلا يجب على العبد إلّا الإتيان بما أمر به المولى. وأمّا كون المأمور به وافياً بغرض المولى فهو من وظائف المولى، فعليه أن يأمر العبد بما يفي بغرضه، فلو فرض عدم تمامية البيان من قبل المولى لا يكون تفويت الغرض مستنداً إلى العبد، فلا يكون العبد مستحقّاً للعقاب. وبالجملة: لا يزيد الغرض على أصل التكليف. فكما أنّ التكليف الذي لم يقم عليه بيان من المولى مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، كذلك الغرض الذي لم يقم عليه بيان من المولى مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان. فإذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر، فكما أن التكليف بالزائد على القدر المتيقّن مما لم تقم عليه حجّة من قبل المولى فيكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان، كذلك الغرض المشكوك ترتّبه على الأقلّ أو الأكثر، فإنه على تقدير ترتّبه على الأقلّ كانت الحجّة عليه تامّة، وصحّ العقاب على تفويته بترك الأقلّ. وعلى تقدير ترتّبه على الأكثر لم تقم عليه الحجّة من قبل المولى، وكان العقاب على تفويته بترك الأكثر عقاباً بلا بيان...

المقام الثاني في جريان البراءة الشرعية وعدمه. وملخّص الكلام فيه أنه إن

---

(١) نهاية الدراية: ج٢، ص٦٢٧.

قلنا بجريان البراءة العقلية، فلا ينبغي الإشكال في جريان البراءة الشرعية أيضاً بملاك واحد. وهو عدم جريان الأصل في الإطلاق، باعتبار كونه سعة على المكلّف، ولا يكون تضييقاً عليه ليشمله حديث الرفع ونحوه. فيجري الأصل في التقييد بلا معارض، فكما قلنا إنّ الأصل عدم التقييد بمعنى قبح العقاب عليه لعدم البيان، كذلك نقول برفع المؤاخذة على التقييد لكونه مما لا يعلم، فيشمله مثل حديث الرفع»[1].

السيد الخميني؛ قال: «إذا قامت الحجّة على كون المركّب متركّباً من الأجزاء الكذائية ومنحلاً إليها، وأمّا مع عدم قيام الحجّة عليه فلا يمكن أن يكون الأمر به حجّة عليها وداعياً إليها، فمع الشكّ في جزئية شيء للمركّب لا يكون الأمر المتعلّق به حجّة عليه؛ ضرورة أن تمامية الحجّة إنما تكون بالعلم، والعلم بتعلّق الأمر بالمركّب إنما يكون حجّة على الأجزاء التي علم بتركّب المركّب منها؛ لما عرفت من أن سرّ داعوية الأمر المتعلّق به للأجزاء ليس إلّا كونه منحلاً إليها ومتركّباً منها، فمع الشكّ في دخالة شيء في المركّب واعتباره فيه عند ترتيب أجزائه، لا يكون الأمر بالمركّب حجّة عليه.

فتحصّل مما ذكرنا: أن الأصل العقلي في باب الأقلّ والأكثر الارتباطيين هو البراءة، فإذا اجتهد العبد في تحصيل العلم بأجزاء المركّب، وبذل جهده في التفحّص عن الأدلّة بمقدار ميسوره، وقامت الحجّة على عدة أجزاء للمركّب، وعلم أن المولى قد أخذها فيه قطعاً، وشكّ في اعتبار شيء آخر جزءٍ، فأتى بما قامت الحجّة عليه، وترك غيرها مما هو مشكوك فيه، لا يعدّ عاصياً، ويكون العقاب على تركه بلا بيان ولا برهان»[2].

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٤٣٧.

(٢) أنوار الهداية: ج٢، ص٢٨٢.

السيد الشهيد؛ قال: « تارة يفرض الأثر المشترك، والأثر الخاصّ في موضوع واحد، ويكون العلم الإجماليّ بالنسبة للأثر المشترك بلحاظ السبب، كما لو علم إجمالا بأنّه استدان من زيد خمسة دنانير، أو نذر أن يعطيه عشرة دنانير، وهذا في الحقيقة خارج عمّا نحن فيه، ولا إشكال في جريان البراءة عن الزائد، لدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فإن فرضا استقلاليّين، كما في الدّين والنذر الانحلاليّ، فالبراءة جارية بلا كلام»[1].

القول الثاني: عدم جريان البراءة مطلقاً لا العقلية ولا الشرعية

مال إلى هذا القول الشيخ محمد تقي الأصفهاني في هداية المسترشدين: «وقع النزاع المعروف بين المتأخرين في إجراء الأصل في أجزاء العبادات المجملة وشرائطها المشكوكة. فذهب جماعة منهم إلى جريان الأصل في ذلك وجعلوا إجراءه فيها كإجرائه في التكاليف المستقلة من غير فرق. ومنعه آخرون حيث أوجبوا مراعاة الاحتياط في ذلك وحكموا بأن ما شك في جزئيته أو شرطيته فهو جزء وشرط، يعنون به أنه في حكم الجزء والشرط في توقف الحكم بالصحة على الإتيان به، لا أنه جزء أو شرط بحسب الواقع، كما قد يتوهم. ولما لم تكن المسألة في كتب الأصحاب ما عدا جماعة من متأخري المتأخرين، اختلف النسبة إليهم في المقام، فقد عزى بعض من القائلين بالأول ذلك إلى ظاهر كلمات الأوائل والأواخر واستظهر نفي الخلاف فيه، وبعض من يقول بالثاني عزاه إلى أكثر الأصحاب، لما يرون في كلماتهم من الاستناد في ذلك إلى أصالة البراءة تارة والاحتياط أخرى. وكيف كان فالأقوى هو الثاني. ويدل عليه وجوه ...»[2].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٢٧.

(٢) هداية المسترشدين:ج٣، ص٥٦٣.

القول الثالث: جريان البراءة الشرعية دون العقلية

وهو مختار الاخوند الخراساني في الكفاية حيث قال: «فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً، ولو بإتيان الأقلّ لو لم يحصل الغرض، وللزم الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله، ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقائه مع الأقلّ بسبب بقاء غرضه، فافهم. هذا بحسب حكم العقل. وأمّا النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شكّ في جزئيته، فبمثله يرتفع الإجمال والتردّد عما تردّد أمره بين الأقلّ والأكثر، ويعيّنه في الأوّل»[1].

وكذلك ذهب إلى هذا القول المحقّق النائيني، حيث قال: «وجوب الأكثر على أقوال ثلاثة، فقيل: بعدم جريان البراءة مطلقاً، وقيل: بجريان البراءة مطلقاً، وقيل: بالتفصيل بين البراءة العقلية والشرعية، وهو الأقوى... أمّا البراءة الشرعية: فلا محذور في جريانها لأنّ رفع القيدية إنما هو من وظيفة الشارع كجعلها، غايته أن وضعها ورفعها إنما يكون بوضع منشأ الانتزاع ورفعه، وهو التكليف بالأكثر وبسطه على الجزء المشكوك فيه، فكما أن للشارع الأمر بالمركّب على وجه يعمّ الجزء الزائد، كذلك للشارع رفعه بمثل قوله صلى الله عليه وآله: «**رفع مالا يعلمون**» ونحو ذلك من الأدلّة الشرعية المتقدّمة في مبحث البراءة، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي ويرتفع الإجمال عن الأقلّ، ويثبت إطلاق الأمر به وكون وجوبه لا بشرط عن انضمام الزائد إليه..

[أمّا بالنسبة لعدم جريان البراءة العقلية فقال] لا يجوز الاقتصار على الأقلّ عقلاً، لأنّه يشكّ في الامتثال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم في البين، ولا يحصل العلم بالامتثال إلّا بعد ضمّ الخصوصية الزائدة المشكوكة. والعلم

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٦٦.

التفصيلي بوجوب الأقلّ المردّد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء هو عين العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين الأقلّ والأكثر، ومثل هذا العلم التفصيلي لا يعقل أن يوجب الانحلال، لأنّه يلزم أن يكون العلم الإجمالي موجباً لانحلال نفسه»[1].

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص١٥٥.

(٤٩)

البراهين على أصالة الاشتغال في الأقلّ والأكثر الارتباطيين

- البرهان الأوّل: وجود العلم الإجمالي في المقام
- مناقشة البرهان الأوّل
  - ✓ الوجه الأوّل: انحلال العلم الإجمالي بالأقلّ ولو بالوجوب الغيري
  - ✓ الوجه الثاني: انحلال العلم الإجمالي بالوجوب النفسي للأقلّ
  - ✓ الوجه الثالث: عدم وجود العلم الإجمالي في المقام
  - ✓ الوجه الرابع: الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي

[البراهين على أصالة الاشتغال في الأقلّ والأكثر الارتباطيين]

ولكن قد يُعترضُ على إجراءِ البراءةِ عن وجوبِ الزائدِ في المقام، ويُبرهنُ على عدم جريانِها بعدّةِ براهين:

البرهانُ الأوّلُ: وهو يقومُ على أساس دعوى وجودِ العلم الإجماليِّ المانع عن إجراءِ البراءة، وليس هو العلمَ الإجماليَّ بوجوب الأقلِّ أو وجوبِ الزائدِ لينفى ذلك بأنَّ وجوبَ الزائد لا يُحتملُ كونُه بديلاً عن الأقلِّ فكيفَ يُجعلُ طرفاً مقابلاً له في العلم الإجماليّ، بل هو العلمُ الإجماليُّ بوجوب الأقلِّ أو وجوب الأكثرِ المشتمل على الزائد، ومعه لا يمكنُ إجراءُ الأصلِ لنفي وجوبِ الزائد لكونِه جزءاً من أحدِ طرفي العلمِ الإجماليّ.

وقد أُجيب على هذا البرهان بوجوه:

منها: أنّ العلمَ الإجماليَّ المذكورَ منحلٌّ بالعلم التفصيليِّ بوجوب الأقلِّ على كلِّ تقدير، لأنّ الواجبَ إن كان هو الأقلَّ فهو واجبٌ نفسيّ، وإن كان الواجبُ هو الأكثرَ فالأقلُّ واجبٌ غيريٌّ؛ لأنّه جزءُ الواجب، وجزءُ الواجب مقدّمةٌ له.

ونلاحظُ على هذا الوجه: أنه إن أريدَ به هدمُ الركنِ الثاني مِن أركان تنجيز العلم الإجماليِّ، فالجوابُ عليه: أنّ الانحلالَ إنّما يحصلُ إذا كان المعلومُ التفصيليُّ مصداقاً للجامع المعلوم بالإجمال، كما تقدّم، وليس الأمرُ في المقام كذلك؛ لأنّ الجامعَ المعلومَ بالإجمال هو الوجوبُ النفسيُّ، والمعلومُ التفصيليُّ وجوبُ الأقلِّ ولو غيرياً.

وان أُريد به هدمُ الركن الثالث بدعوى أنّ وجوبَ الأقلِّ منجّزٌ على أيّ حالٍ ولا تجري البراءةُ عنه، فتجري البراءةُ عن الآخر بلا معارض. فالجوابُ عليه:

إنّ الوجوبَ الغيريَّ لا يساهمُ في التنجيز كما تقدّم في مباحث المقدّمة.

ومنها: أنّ العلم الإجماليَّ المذكورَ منحلٌّ بالعلم التفصيليِّ بالوجوب النفسيِّ للأقلّ لأنّه واجبٌ نفساً إمّا وحدَه أو في ضمن الأكثر، وهذا المعلومُ التفصيليُّ مصداقٌ للجامع المعلوم بالإجمال فينحلُّ العلم الإجماليُّ به.

وقد يجابُ على هذا الانحلال بأجوبةٍ نذكرُ فيما يلي مُهمَّها:

الجوابُ الأوّلُ: إنّ الجامع المعلومَ إجمالاً هو الوجوبُ النفسيُّ الاستقلاليُّ إمّا للأقلّ أو للأكثر، وما هو معلومٌ بالتفصيل في الأقلِّ الوجوبُ النفسيُّ ولو ضمناً، فلا انحلال.

ويلاحظُ: أنّ الاستقلاليةَ معنىً منتزعٌ من حدِّ الوجوب وعدم شمولِه لغير ما تعلّقَ به، والحدُّ لا يقبلُ التنجّزَ ولا يدخلُ في العهدةِ وإنما يدخلُ فيها ويتنجّزُ ذاتُ الوجوبِ المحدود، فالعلمُ الإجماليُّ بالوجوب النفسيِّ الاستقلاليِّ وإن لم يكن منحلاً ولكنّ معلومَ هذا العلمِ لا يصلحُ للدخول في العهدة؛ لعدم قابليةِ حدِّ الوجوب للتنجّز، والعلمُ الإجماليُّ بذات الوجوب المحدود ـ بقطع النظر عن حدِّ الاستقلالية ـ هو الذي ينجّزُ معلومَه ويُدخلُه في العهدة، وهذا العلمُ منحلٌّ بالعلم التفصيليِّ المشار إليه.

الجوابُ الثاني: إنّ وجوبَ الأقلِّ إذا كان استقلالياً فمتعلّقُه الأقلُّ مطلقاً من حيثُ انضمامُ الزائد وعدمُه، وإذا كان ضمنياً فمتعلّقُه الأقلُّ المقيّدُ بانضمام الزائد، وهذا يعني أنّا نعلمُ إجمالاً إمّا بوجوب التسعةِ المطلقةِ أو التسعةِ المقيّدة، والمقيّدُ يباينُ المطلقَ، والعلمُ التفصيليُّ بوجوب التسعةِ على الإجمال ليس إلاّ نفسَ ذلك العلم الإجمالي. بعبارةٍ موجزة، فلا معنى لانحلالِه به.

ويلاحظُ هنا أيضاً: أنّ الإطلاقَ ـ سواء كان عبارةً عن عدم لحاظ القيدِ أو لحاظِ عدمِ دخلِ القيد ـ لا يدخلُ في العهدةِ، لأنّه يقوّمُ الصورةَ الذهنيةَ

وليس له محكيٌّ ومرئيٌّ يرادُ إيجابُه زائداً على ذات الطبيعةِ بخلاف التقييد.

فان أُريد إثباتُ التنجيز للعلم الإجماليِّ بالإطلاق أو التقييد فهو غيرُ ممكنٌ لأنّ الإطلاقَ لا يقبلُ التنجّز.

وان أُريدَ إثباتُ التنجيز للعلم الإجماليِّ بالوجوب بالقدرِ الذي يقبلُ التنجّز ويدخلُ في العهدة فهو منحلّ. ولكن سيظهرُ مما يلي أنّ دعوى الانحلالَ غيرُ صحيحة.

ومنها: أنه إن لوحظَ العلمُ بالوجوب بخصوصيّاتِه التي لا تصلحُ للتنجُّز - من قبيل حدِّ الاستقلالية والإطلاق - فهناك علمٌ إجماليٌّ ولكنه لا يصلحُ للتنجيز، وإن لوحظ العلمُ بالوجوب بالقدر الصالح للتنجّز فلا علمَ إجماليَّ أصلاً بل هناك علمٌ تفصيليٌّ بوجوب التسعةِ وشكٌّ بدويٌّ في وجوب الزائد، فالبرهانُ الأوّلُ ساقطٌ إذن، كما أنّ دعوى الانحلال ساقطةٌ أيضاً لأنّها تستبطنُ الاعترافَ بوجود علمينِ لولا الانحلالُ، مع أنه لا يوجد إلاّ ما عرفت.

ومنها: دعوى انهدام الركن الثالثِ لأنّ الأصلَ يجري عن وجوب الأكثر أو الزائدِ ولا يعارضُه الأصلُ عن وجوب الأقلّ، لأنّه إن أُريدَ به التأمينُ في حالةِ ترك الأقلِّ مع الإتيان بالأكثر فهو غيرُ معقول؛ إذ لا يعقلُ تركُ الأقلِّ مع الإتيان بالأكثر، وإن أُريدَ به التأمينُ في حالةِ ترك الأقلِّ وترك الأكثر، بتركِه رأساً فهو غيرُ ممكنٌ أيضاً؛ لأنّ هذه الحالةَ هي حالةُ المخالفةِ القطعية، ولا يمكنُ التأمينُ بلحاظها.

وهكذا نعرفُ أنّ الأصلَ عن وجوبِ الأقلِّ ليس له دورٌ معقول، فلا يعارضُ الأصلَ الآخر.

وهذا بيانٌ صحيحٌ في نفسه ولكنّه يستبطنُ الاعترافَ بالركنين الأوّلِ والثاني ومحاولةِ التخلص بهدم الركن الثالث، مع أنك عرفتَ أنّ الركنَ الثاني غيرُ تامٍّ في نفسه.

الشرح

قد يُتوهّم أن وجوب الأكثر مشكوك، فيكون مشمولاً لأدلّة البراءة عند الشكّ في التكليف، فيحكم بوجوب الإتيان بالأقلّ فقط؛ لأنّه معلوم الوجوب دون الأكثر لأنّه مشكوك الوجوب، لكن في مقابل ذلك طرحت عدّة براهين لعدم جريان البراءة وأن الصحيح في المقام هو لزوم الاحتياط.

وفيما يلي نستعرض البراهين التي أقيمت على عدم إمكان جريان البراءة العقلية والشرعية في الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

البرهان الأول: وجود العلم الإجمالي في المقام

هذا البرهان يحاول إثبات أن مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين من العلم الإجمالي بين المتباينين، فيجري فيه ما يجري في العلم الإجمالي من وجوب الاحتياط عقلاً، وذلك بالإتيان بالأكثر.

بيان ذلك: إن العلم الإجمالي موجود في المقام، فيكون منجّزاً ومانعاً عن جريان البراءة، وهذا العلم الإجمالي ليس أطرافه الأجزاء التسعة والجزء العاشر فقط؛ وذلك لأنّ وجوب الزائد (وهو الجزء العاشر) لا يحتمل أن يكون بديلاً عن الأقلّ، فلا يمكن أن يجعل طرفاً مقابلاً له في العلم الإجمالي؛ لأنّ البديل للتسعة (الأقلّ) هو مجموع العشرة وليس الجزء العاشر فقط.

إذن العلم الإجمالي في المقام هو العلم بوجوب متعلّق إمّا بالتسعة أجزاء أو بمجموع العشرة أجزاء، لأنّ الوجوب ارتباطي، أي ارتباط امتثال بعض الأجزاء بامتثال الأجزاء الأخرى، والارتباطية تساوق الوحدة والوحدة تساوق التباين؛ إذ لا يعقل أقلّ وأكثر حقيقةً إلّا مع فرض الكثرة، فيكون العلم الإجمالي في المقام بحسب الحقيقة علماً إجمالياً بين متباينين، ومعه لا يمكن إجراء الأصل لنفي وجوب الزائد؛ لكونه جزءاً من أحد طرفي العلم

الإجمالي»[1]، وعليه فإجراء البراءة في أحد الأطراف معارض بجريانها في الآخر، فيتساقطان، فيكون العلم الإجمالي منجّزاً لكلا الطرفين، كما تقدّم.

ذهب إلى هذا القول الإصفهاني في هداية المسترشدين حيث ذكر وجوهاً كثيرة في لزوم الاحتياط في المقام، منها: «أنه إذا تعلّق الأمر بطبيعة العبادة المفروضة فقد ارتفعت به البراءة السابقة وثبت اشتغال الذمّة بها قطعاً، إلّا أنه يدور الأمر بين الاشتغال بالطبيعة المشتملة على الأقلّ، أو المشتملة على الأكثر، وليست المشتملة على الأقلّ مندرجة في الحاصلة بالأكثر، كما في مسألة الدَّين، فإن اشتغال الذمّة هناك بالأكثر قاضٍ باشتغالها بالأقلّ؛ لعدم ارتباط هناك بين الأجزاء بخلاف المقام، إذ المفروض ارتباط بعض الأجزاء بالبعض، وقضاء زوال كلّ جزء منها بزوال الكلّ وكونها في حكم العدم الصرف. والقول بأن التكليف بالكل قاضٍ بالتكليف بالجزء قطعاً بخلاف العكس لا يثمر في المقام، إذ القدر المعلوم من ذلك تعلّق التكليف التبعي بالجزء في ضمن الكلّ، إلّا أن يتعلّق به تكليف على الإطلاق ولو انفصل عن بقية الأجزاء»[2]، واختار أيضاً هذا القول صاحب الكفاية في حاشيته على الكفاية[3].

مناقشة البرهان الأول

أجيب على هذا البرهان بوجوه أربعة:

الوجه الأوّل: انحلال العلم الإجمالي بالأقلّ ولو بالوجوب الغيري

إنّ هذا العلم الإجمالي منحلّ بالعلم التفصيلي بوجوب الأقلّ على كلّ تقدير، إمّا وجوباً نفسياً أو وجوباً غيرياً؛ لكونه جزء الواجب ومقدّمة داخلية له.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢، ص٣٢٧.

(٢) هداية المسترشدين: ج٣، ص٥٦٣.

(٣) انظر حاشية الكفاية: ج٤، ص٢٣٠.

توضيحه: إن الأقلّ واجب يقيناً بالوجوب الجامع بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري، إذ لو كان الواجب في الواقع هو الأقلّ فيكون الأقلّ واجباً نفسياً، ولو كان الواجب في الواقع هو الأكثر، فيكون الأقلّ واجباً غيرياً، فيكون التكليف بالنسبة إلى الأقلّ منجّزاً على كلّ تقدير، بخلاف الأكثر فإن أمره يدور بين أن يكون واجباً فيما إذا كان مشكوك الجزئية جزءاً للمأمور واقعاً، وبين أن لا يكون واجباً إذا لم يكن جزءاً للمأمور به واقعاً، فيكون الشكّ بالنسبة إلى الأكثر بدوياً، فتجري فيه البراءة.

وهذا الوجه أفاده الشيخ الأنصاري بقوله: «وبالجملة: فالعلم الإجمالي فيما نحن فيه غير مؤثّر في وجوب الاحتياط، لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلاً والآخر مشكوك الإلزام رأساً»[(١)].

وناقش السيد الشهيد هذا الوجه بقوله: «هذا الوجه متوقّف على تسليم كون الأجزاء مقدّمة داخلية، و[متوقّف كذلك على] تسليم أن المقدّمة الداخلية كالمقدّمة الخارجية تتّصف بالوجوب الغيري، وكلا الأمرين ممنوع عندنا، وتحقيقها مع إبطالها موكول إلى بحث مقدّمة الواجب»[(٢)].

ولو سلّمنا بمباني هذا الوجه- أي سلّمنا بأن الأجزاء مقدّمات داخلية، وأن المقدّمات الداخلية تتصف بالوجوب كالمقدّمات الخارجية- يرد عليه، بأنه لا يخلو من أحد احتمالين:

الاحتمال الأوّل: المراد من انحلال العلم الإجمالي هو الانحلال الحقيقي أي انثلام الركن الثاني من أركان منجّزية العلم الإجمالي- بمعنى سراية العلم من الجامع إلى الفرد- وفي المقام قد يقال أن العلم الإجمالي سرى من الجامع إلى

---

(١) فرائد الأصول: ج٢، ص٣٢٢.

(٢) مباحث الأصول: ج٢ من القسم الثاني، ص٣٠٧.

الأقلّ، وبذلك ينهدم الركن الثاني، فينحلّ العلم الإجمالي؛ بالعلم التفصيلي بوجوب الأقلّ على كلّ تقدير.

والجواب عنه: أنّ الانحلال الحقيقي بسراية العلم من الجامع إلى الفرد يحصل فيما إذا كان المعلوم بالتفصيل مصداقاً للجامع المعلوم بالإجمال، كما تقدّم، وفي المقام نجد أن الأمر ليس كذلك؛ لأنّ الجامع المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسي، أمّا المعلوم التفصيلي فهو وجوب الأقلّ حتى لو كان وجوباً غيرياً، لأنّ التسعة أجزاء من الصلاة مردّدة بين كونها وجوباً نفسياً (إذا كان الواقع هو الأقلّ) وبين كونها وجوباً غيرياً (إذا كان الواقع هو وجوب الأكثر) فلا يكون المعلوم التفصيلي مصداقاً للمعلوم بالإجمالي، وعليه فلا يحصل الانحلال.

الاحتمال الثاني: أن يراد بالانحلال الانحلال الحكمي أي انهدام الركن الثالث بدعوى أن الأقلّ منجّز على كلّ حال، أي سواء كان الواجب واقعاً هو الأقلّ أو الأكثر، وحينئذ لا تجري البراءة عن الأقلّ وإنّما تجري عن الأكثر بلا معارض، وإذا جرت البراءة في الطرف الأكثر يسقط العلم الإجمالي عن المنجّزية.

فالجواب عنه: أن الأقلّ لا يقطع بتنجّزه على كلّ تقدير؛ لأنّه إذا كان وجوبه نفسياً فهو منجّز، وإذا كان وجوبه غيرياً فليس بمنجّز؛ لأنّ الوجوب الغيري غير قابل للتنجّز، كما تقدّم في بحث الواجب الغيري والنفسي -من أنه ليس صالحاً للتحريك المولوي بصورة مستقلّة ومنفصلة عن الوجوب النفسي؛ ولذا نجد أن امتثال الوجوب الغيري لا يستتبع ثواباً بما هو امتثال له، وكذلك نجد أن مخالفة الوجوب الغيري ليست موضوعاً مستقلاً لاستحقاق العقاب؛ لأنّ الواجب الغيري ليس له مبادئ وملاكات سوى ما للواجب النفسي من ملاك، فلا معنى لتعدّد استحقاق العقاب[1]- وعليه فلا يكون العلم بالجامع

---

(١) انظر الحلقةالثالثة: ج١، ص٣٧٠.

بين الوجوب النفسي والغيري للأقلّ علماً بوجوب منجّز على كلّ تقدير، بل علم بالجامع بين ما يقبل التنجّز وبين ما لا يقبل التنجّز، ومن الواضح أن ما لا يقبل التنجّز لايكون منجّزاً.

الوجه الثاني: انحلال العلم الإجمالي بالوجوب النفسي للأقلّ

وهذا الوجه مأخوذ من كلام الشيخ الأنصاري أيضاً، حاصله: أن العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ أو الأكثر المشتمل على الزائد منحلّ بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للأقلّ.

ودليله: أنّ الأقلّ واجب وجوباً نفسياً، إمّا استقلالاً أو ضمن الأكثر، أي أنّ الأقلّ يعلم بوجوبه وجوباً نفسياً مردّداً بين الوجوب النفسي الاستقلالي وبين الوجوب النفسي الضمني. فوجوب الصلاة إن كان متعلّقاً بالتسعة فيكون وجوب التسعة نفسياً استقلالياً، وإن كان متعلّقاً بالعشرة فيكون وجوب التسعة نفسياً أيضاً، غاية الأمر يكون وجوبه نفسياً ضمنياً، وعليه يكون وجوب الأقلّ نفسياً، وهو معلوم تفصيلاً وإن كان مردّداً بين الاستقلالي والضمني، وهذا المعلوم التفصيلي - الوجوب النفسي للأقلّ- مصداق للجامع المعلوم بالإجمال، فينحلّ العلم الإجمالي.

وقد جاء هذا الوجه في كلمات الشيخ الأنصاري بعنوان "قلت" ردّاً على القائلين بعدم انحلال العلم الإجمالي حيث قال: «قلت: نختار هنا أن الجهل مانع عقلي عن توجّه التكليف بالمجهول إلى المكلّف، لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الأكثر المسبّب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان، ولا يعارض بقبح المؤاخذة على ترك الأقلّ من حيث هو من دون بيان، إذ يكفي في البيان المسوّغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي بأنه مطلوب للشارع بالاستقلال أو في ضمن الأكثر، ومع هذا العلم لا يقبح المؤاخذة»[1].

---

(١) فرائد الأصول: ج٢، ص٢٣٢.

وقد حاول المحقّقون الإجابة على هذا الوجه من خلال إبراز وجود التباين بين وجوب الأقلّ ووجوب الأكثر، وإذا وجد التباين بينهما لايكون العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ على كلّ حال علماً تفصيلياً بأحد طرفي العلم الإجمالي، لكي ينحلّ به، ونذكر المهمّ من تلك المناقشات وهي مناقشتان:

المناقشة الأولى: المعلوم بالتفصيل ليس مصداقاً للمعلوم بالإجمال

إن العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ أو الأكثر المشتمل على الزائد لا يمكن انحلاله بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للأقلّ؛ وذلك لأنّ المعلوم بالتفصيل ليس مصداقاً للمعلوم بالإجمال، لأنّ المعلوم بالإجمال (الجامع) هو الوجوب النفسي المقيّد بقيد الاستقلالي، أمّا المعلوم بالتفصيل (وجوب الأقلّ) فهو الوجود النفسي المردّد بين الاستقلالي والضمني، فلا يكون المعلوم بالتفصيل مصداقاً للمعلوم بالإجمال، فلا يحصل الانحلال.

وأجاب السيد الشهيد على المناقشة الأولى: إن الاستقلالية حدّ للوجوب، بمعنى عدم شمول الوجوب لغير ما تعلّق به الحدّ، وهو -أي الحد- لا يدخل في العهدة؛ لأنّ الذي تشتغل به العهدة هو ذات الواجب النفسي من دون قيد الاستقلالية، لأنّ قيد الاستقلالية غير قابل للتنجّز؛ لأنّ الاستقلالية أمر ذهني منتزع من الوجوب الاستقلالي، ولذا لا يدخل في عهدة المكلّف «فالعلم الإجمالي بالوجوب النفسي الاستقلالي وإن لم يكن منحلاً، لكن معلوم هذا العلم لا يصلح للدخول في العهدة، لعدم قابلية حدّ الوجوب للتنجّز، والذي يتنجّز هو العلم الإجمالي بذات الوجوب - بقطع النظر عن حدّه - هو الذي ينجّز معلومه ويدخله في العهدة، وهذا العلم منحلّ بالعلم التفصيلي المشار إليه»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٢٩.

المناقشة الثانية

هذه المناقشة للمحقّق النائيني وحاصلها: إن العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ أو الأكثر المشتمل على الزائد، لا ينحلّ بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للأقلّ استقلالاً أو ضمن الأكثر؛ لأنّ العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ إمّا استقلالاً أو ضمناً هو عين العلم الإجمالي وعليه فلا يحصل الانحلال، لأنّ معنى وجوب الأقلّ استقلالاً هو وجوب التسعة مطلقة من جهة انضمام الجزء العاشر، أي وجوب التسعة وجوباً مطلقاً غير مقيَّد بضمّ الجزء العاشر بمعنى وجوب لا بشرط، ومعنى وجوب الأقلّ ضمناً هو وجوب التسعة مقيدة بانضمام الجزء العاشر، أي أنه وجوب بشرط شيء، نعني وجوباً مقيداً بضمّ الجزء العاشر، ومن الواضح أنّ العلم التفصيلي بوجوب التسعة مطلقة (أي استقلالاً) أو مقيّدة (أي ضمناً) هو عين العلم الإجمالي بوجوب التسعة مطلقة أو مقيّدة بضمّ الجزء العاشر، فكيف يحصل الانحلال؟

إذن العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ إمّا استقلالاً أو ضمناً هو علم إجمالي لوجوب التسعة بشرط شيء أو وجوب التسعة لا بشرط، وفي مثل هذه الحالة لا انحلال للعلم الإجمالي.

إلى هذا أشار المحقّق النائيني بقوله: «والحاصل أنّ الانحلال في المعلوم بالإجمال إنما يكون بانقلاب القضية المهملة إلى المطلقة كما في موارد الأقلّ والأكثر الغير الارتباطيين، وأمّا في الموارد الارتباطية فالمعلوم تفصيلاً إنما هو عين المعلوم بالإجمال، والقضية مهملة إلى الأبد، فكيف يتصوّر انحلال العلم الإجمالي مع بقائه على ما هو عليه من التردّد والاهمال»[1].

بمعنى أن «العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ المردّد بين كونه لا بشرط أو

(١) أجود التقريرات: ج٢، ص٢٨٨.

بشرط شيء هو عين العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين الأقلّ والأكثر، ومثل هذا العلم التفصيلي لا يعقل أن يوجب الانحلال، لأنّه يلزم أن يكون العلم الإجمالي موجباً لانحلال نفسه»[1].

جواب السيد الشهيد على المناقشة الثانية

إن محاولة المحقّق النائيني لعدم منجّزية العلم الإجمالي- بتصويره أن العلم الإجمالي يدور بين طرفين متباينين، هما وجوب الأقلّ استقلالاً وبين وجوب الأقلّ ضمناً – غير تامّة، وذلك لأنّ الإطلاق لا يدخل في العهدة، لأنّه ليس جزءاً زائداً على ذات الطبيعة.

ذلك لأنّ الإطلاق، سواء كان أمراً عدمياً (وهو عدم لحاظ القيد) أو أمراً وجودياً (وهو لحاظ عدم القيد) فعلى كلا القولين فالإطلاق لا يقبل التنجّز والدخول في العهدة، لأنّه يقوّم الصورة الذهنية وليس له محكي يراد إيجابه زائداً على ذات الطبيعة، وهذا بخلاف التقييد فإنّه يعني ملاحظة الجزء الزائد (العاشر) ومن الواضح إذا كان التقييد هو ملاحظة الجزء العاشر، فتكون الذمّة مشغولة به، وعلى هذا الأساس فإن أُريد إثبات التنجيز للعلم الإجمالي بالإطلاق والتقييد (أي وجوب إمّا التسعة بالإطلاق والتقييد) فهو غير ممكن؛ لأنّ وصف الإطلاق لا يقبل التنجّز، وإن أُريد إثبات التنجيز بالعلم الإجمالي بالوجوب بالقدر الذي يقبل التنجّز فهو منحلّ، أو بالأحرى يكون لدينا علم تفصيلي بوجوب الأقلّ، لا أنه يتشكّل علم إجمالي بوجوب الأقلّ والأكثر.

وببيان آخر: «إن خصوصية الإطلاق كخصوصية الاستقلالية حدّ للوجوب بحسب عالم الجعل والتكوين، وهو لا يدخل في العهدة، وإنما الذي يدخل في العهدة ذات الوجوب، وبلحاظه يكون العلم الإجمالي منحلاً، بل بلحاظ ما

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص١٦٠.

يدخل في العهدة لا علم إجمالي أصلاً بحسب الحقيقة.

فالتعبير الأصحّ أن يقال: بأن معلومنا الإجمالي وهو عالم الجعل والتكليف وإن كان لا انحلال فيه، إلَّا أنه ليس بخصوصياته قابلاً للتنجيز والدخول في العهدة لنحتاج إلى انحلاله، وما يدخل في العهدة ويتنجّز وهو ذات الوجوب يوجد فيه علم تفصيلي بوجوب التسعة وشكّ بدوي في الزائد، فلا يوجد علمان لكي يراد حلّ أحدهما بالآخر، كما يصنع في سائر موارد انحلال العلم الإجمالي والعلم التفصيلي بالفرد، بل المقام بلحاظ عالم العهدة وهو ذات الوجوب كموارد الدوران بين الأقلّ والأكثر الانحلاليين الذي ليس فيه إلّا علم واحد من أول الأمر، وهذا هو المقصود بقوله: ولكن سيظهر مما يلي أن دعوى الانحلال غير صحيحة»[1].

وإلى هذا المعنى أشار السيد الشهيد بقوله: «اذا كان الدوران بلحاظ عالم الصورة الذهنية للمولى، فلا يقتضي ذلك وجوب الاحتياط، إذ ليست تلك الصورة في عهدة المكلّف مولوياً، والأمر فيما نحن فيه من هذا القبيل؛ وذلك لأنّ التقييد الثابت في عالم الصور الذهنية للمولى وإن كان له ما بازاء في محكي الصورة، لكن الإطلاق الثابت في عالم الصور الذهنية ليس له ما بإزاء في محكي الصورة، وإنما شغله عبارة عن أن يجعل الصورة أوسع انطباقاً وحكاية على ما في الخارج، فتنطبق على عدة فروض لم تكن تنطبق لولا الإطلاق إلَّا على بعضها»[2].

وبهذا يتّضح أن محاولة المحقّق النائيني لإبراز العلم الإجمالي بين الأقلّ والأكثر بصورة متباينة غير صحيحة.

---

(١) حاشية السيد محمود الهاشمي على الحلقة الثالثة، ج٣، ص٤٣٢ حاشية رقم (٤٤).

(٢) مباحث الأصول، تقريرات السيد الحائري: ج٤ من القسم الثاني، ص٣١٦.

الوجه الثالث: عدم وجود العلم الإجمالي في المقام

إن العلم الإجمالي الذي أبرز للمنع عن جريان البراءة هو العلم بالوجوب بخصوصياته كوصف الإطلاق والاستقلالية والضمنية، ومن الواضح أن مثل هذه الخصوصيات لا تصلح للتنجّز، فحينما نقول وجوب التسعة واجب نفسي إمّا استقلالاً وإمّا ضمناً مع الجزء العاشر، أو قولنا وجوب التسعة إمّا واجبة مطلقاً أو مقيّداً بانضمام العاشر، فهذه الخصوصيات من الاستقلالية الضمنية ونحوها غير قابلة للتنجّز، وعليه فالعلم الإجمالي بهذه الخصوصيات موجود، لكنه غير منجّز، لعدم صلاحية وصف الاستقلالية والإطلاق للدخول في العهدة، أمّا إذا لوحظ العلم بالوجوب بالقدر الذي يصلح للتنجّز، فحينئذ لا يوجد علم إجمالي أصلاً، والموجود هو علم تفصيلي بوجوب الأقلّ وشكّ بدويّ في وجوب الزائد. وبهذا يتبيّن أن البرهان الأوّل على أصالة الاشتغال في الأقلّ والأكثر ساقط، ليس لأجل وجود علم إجماليّ منحلّ، بل لعدم وجود علم إجمالي بين المتباينين أصلاً.

وعليه فإن دعوى انحلال العلم الإجمالي ساقطة وغير صحيحة؛ لأنها تستبطن الاعتراف بوجود علمين أحدهما إجمالي والآخر تفصيلي، مع أنك قد عرفت أن الموجود علم واحد فقط وهو علم تفصيلي بالأقلّ وشكّ بدويّ في وجوب الزائد.

الوجه الرابع: الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي

هذا الوجه للسيد الخوئي قدس سره وحاصله أن العلم الإجمالي بين الأقلّ والأكثر منحلّ حكماً؛ لانحلال الركن الثالث؛ لما تقدّم أن من شرائط تنجيز العلم الإجمالي أن يكون كلّ من الطرفين مجرى للأصل المؤمّن في نفسه، وفي المقام ليس الأمر هكذا؛ لأنّ كلاً من الطرفين ليس مجرى للاصل المؤمّن في

نفسه، فإننا حينما نأتي لطرف الأقلّ فلا يمكن إجراء البراءة لنفيه؛ إمّا لعدم معقوليته، وإمّا للزوم الوقوع في المخالفة القطعية.

أمّا فرض عدم معقولية إجراء البراءة عن الأقلّ؛ فلأنه إن أريد إجراء البراءة عن الأقلّ مع الإتيان بالأكثر، فمن الواضح أن هذا غير معقول؛ لأنّ الأقلّ جزء من الأكثر، فإذا جرت البراءة عن الأقلّ فلا يمكن الإتيان بالأكثر، فجريان البراءة عن الأقلّ مع الإتيان بالأكثر غير معقول.

وإن أريد إجراء البراءة عن الأقلّ مع ترك الأكثر أيضاً، فهذا يعني الوقوع بالمخالفة القطعية، إذ لو كان الواجب هو الأقلّ فقد تركته، وإن كان الواجب هو الأكثر فقد تركته أيضاً، اذن لا تجري البراءة عن الأقلّ، وحينئذ تجري البراءة عن الأكثر بلا معارض.

وهذا ما أراده السيد الخوئي بقوله: «ولكنا نقول بالانحلال الحكمي، بمعنى أنّ المعلوم بالإجمال وإن كان يحتمل انطباقه على خصوصية الإطلاق وعلى خصوصية التقييد إلَّا أنه حيث تكون إحدى الخصوصيتين مجرى للأصل دون الأخرى، كان جريان الأصل في إحداهما في حكم الانحلال؛ لما ذكرناه غير مرّة من أن تنجيز العلم الإجمالي متوقّف على تعارض الأصول في أطرافه وتساقطها، فبعد العلم بوجوب الأقلّ بنحو الإهمال الجامع بين الإطلاق والتقييد وإن لم يكن لنا علم بإحدى الخصوصيتين حتى يلزم الانحلال الحقيقي، إلَّا أنه حيث يكون التقييد مورداً لجريان الأصل بلا معارض، كان جريانه فيه مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالي، فيكون بحكم الانحلال. وهذا الانحلال الحكمي لا يكون في المتباينين، لعدم جريان الأصل في واحد منهما؛ لابتلائه بالمعارض، فإن الأصلين في المتباينين يتساقطان للمعارضة»[1].

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٤٣٢.

مناقشة السيد الشهيد للوجه الرابع

إن هذا الوجه صحيح في نفسه، لكن الملاحظة التـي يمكـن أن توجّـه إليـه هي أن النوبة لا تصل إلى انحلال الركن الثالث، وذلك لأنّ هـذا الوجـه يبتنـي على وجود علم إجمالي يتوفّر فيه الركن الأوّل والثاني والثالث ثم يـدعي انهـدام الركن الثالث، لأجل عدم تعارض الأصول المؤمّنة في أطرافه، لكن تقدّم عـدم وجود علم إجمالي أصلاً، وإنما الحاصل هو علم تفصيلي بالأقلّ وشكّ بـدويّ في وجوب الزائد.

تعليق على النص

• قوله ﴿قدّس سرّه﴾: «**فالجواب عليه أن الانحلال يحصل إذا كـان المعلـوم التفـصيلي مصداقاً للجامع المعلوم بالإجمال كما تقدّم**» في النحو الثالث من أنحـاء انحـلال العلم الإجمالي[1].

• قوله: «**فالجواب عليه أن الوجوب الغيري لا يساهم في التنجيز كما تقـدّم في مباحث المقدّمة**». أي الجواب على عدم صـحّة القـول بـأنّ (وجـوب الأقـلّ منجّز على كلّ حال) لأنه على فرض كون وجوب الأقلّ غيرياً كوجوب الـسير إلى الحجّ، فإنه لا يكون واجباً شرعياً إلا في ضمن العشرة ولا يـستحقّ المكلّـف العقاب على ترك الواجب الغيري، وعلى هذا الأسـاس فـإن التـسعة في ضـمن العشرة- أي مجموع العشرة- هي طرف للعلم الإجمالي لمطلق التسعة وإن كانت بنحو الواجب الغيري، لأن التسعة إن كانت بنحو الواجـب الغـيري لا تكـون واجبة شرعاً ولا تقع في طرفاً في علم إجمالي، وبالتالي لا يبقى هناك مورد للقول بأنّ الأقلّ منجّز على كلّ حال، والزائد تجري فيه البراءة.

• قولـه: «**وهـذا العلـم منحـلّ بـالعلم التفـصيلي المـشار إليـه**». أي العلـم

---

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٢٣٩.

التفصيلي بوجوب الأقلّ على كلّ حال، والزائد مشكوك.

• قوله: «**والجواب الأول: أن الجامع.. وما هو معلوم بالتفصيل في الأقلّ الوجوب النفسي ولو ضمناً فلا انحلال**».

وعليه يكون المورد من موارد أصالة الاشتغال.

• قوله: «**والحدّ لا يقبل التنجّز ولا يدخل في العهدة**».

الحدّ هو ماهية الشيء التي يتخصّص ويتعيّن بها، فحدّ الإنسان مثلاً هو الحيوان الناطق[(١)]. وقال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة والآملي في درر الفوائد: الحدّ هو الذي يشتمل على الجنس والفصل[(٢)].

وقسّم المناطقة التعريف إلى حدّ ورسم، الحدّ والرسم: تامّ وناقص[(٣)].

• قوله: «**وهذا العلم منحلّ بالعلم التفصيلي المشار إليه**». بالأقلّ الواجب على كلّ حال والزائد المشكوك، كما أشار إليه عند قوله: (ومنها أن العلم الإجمالي المذكور منحلّ بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للأقلّ).

• قوله: «**الجواب الثاني: إن وجوب الأقل إذا كان استقلالياً فمتعلّقه الأقل مطلقاً**». أي سواء انضمّ إليه الزائد، أم لا، مع قطع النظر عن مبطلية الزائد.

• قوله: «**ويلاحظ عليه أيضاً: أن الإطلاق سواء كان عبارة عن عدم لحاظ القيد أو لحاظ عدم القيد لا يدخل في العهدة**». عدم لحاظ القيد هو قول السيد الشهيد في الإطلاق، أما لحاظ عدم القيد فهو قول السيد الخوئي، كما قال في

---

(١) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٣، ص ١٢٨، تعليقة العلامة الطباطبائي: رقم (١).

(٢) شرح المنظومة: الفريدة الأولى في رسم الجوهر: ص١٣٦؛ درر الفوائد: ج١، ص٣٨٨.

(٣) انظر منطق المظفر: ص١١٦؛ حاشية ملا عبد الله اليزدي على (تهذيب المنطق): ص٥٠؛ الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ص١٩٤؛ شرح الإشارات والتنبيهات: قسم المنطق ص٩٥.

محاضراته[١].

• قوله: «**ولكن سيظهر مما يلي أن دعوى الانحلال غـير صـحيحة**». سـيظهر في الفقرة اللاحقة.

• قوله: «**كما أن دعوى الانحـلال سـاقطة أيـضاً لأنهـا تـستبطن الاعـتراف بوجود علمين لولا الانحلال**». وهمـا العلـم بكـون وجـوب الأقـلّ إمـا بنحـو الإطلاق وإما بنحو التقييد.

• قولـه: «**ويلاحـظ عليـه أيـضاً أن الإطـلاق ...لا يـدخل في العهـدة ... بخلاف التقييد**». من قبيل الصلاة بالنسبة إلى الطهارة، فإنه يمكن طلب الصلاة بنحو مطلق من حيث الطهارة وعدمها، ويمكن طلب الصلاة المقيّدة بالطهارة، فالمطلوب في الفرض الثاني هو الصلاة مع تقيدها بالطهـارة، فـإن القيـد يكـون داخلاً في العهدة ضمن متعلّقه، بخلاف الأوّل (الإطلاق).

(١) محاضرات في الفقه الجعفري: ج٢، ص١٧٥.

(٥٠)

البرهان الثاني

دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر من الشكّ في المحصّل

- المقدّمة الأولى: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد
- المقدّمة الثانية: العقل يحكم بتحصيل الغرض
- المقدّمة الثالثة: الشكّ في المحصّل مجرى أصالة الاشتغال
- مناقشة السيد الشهيد للبرهان الثاني
  - ✓ الوجه الأوّل: للغرض مراتب ودرجات
  - ✓ الوجه الثاني: الغرض يتنجّز بالوصول

[البرهان الثاني: دعوى كون الشكّ في المحصل]

والبرهانُ الثاني يقومُ على دعوى أنّ الموردَ مِن مِوارد الشكّ في المحصِّل بالنسبة إلى الغرض، وذلك ضمنَ النقاطِ التالية:

أوّلاً: أنّ هذا الواجبَ المردّدَ بينَ الأقلِّ والأكثرِ للمولى غرضٌ معيّنٌ مِن إيجابه، لأنّ الأحكامَ تابعةٌ للملاكات في متعلّقاتها.

ثانياً: أنّ هذا الغرضَ منجّزٌ لأنّه معلومٌ ولا إجمالَ في العلم به، وليس مردّداً بين الأقلِّ والأكثر وإنّما يُشكّ في أنه هل يحصلُ بالأقلّ أو بالأكثر؟

ثالثاً: يتبيّنُ ممّا تقدَّمَ أنّ المقامَ مِن الشكِّ في المحصّل بالنسبةِ إلى الغرض، وفي مثل ذلك تجري أصالةُ الاشتغال كما تقدّم.

ويلاحظُ على ذلك:

أوّلاً: أنّه مَن قال بأنّ الغرضَ ليسَ مردّداً بين الأقلِّ والأكثر كنفس الواجب، بأن يكونَ ذا مراتبَ وبعضُ مراتبه تحصلُ بالأقلِّ ولا تُستوفَى كلُّها إلاّ بالأكثر، ويشكُّ في أنّ الغرضَ الفعليَّ قائمٌ ببعض المراتبِ أو بكلِّها فيجري عليه نفسُ ما جرى على الواجب.

وثانياً: أنّ الغرضَ إنّما يتنجّزُ عقلاً بالوصول إذا وصلَ مقروناً بتصدِّي المولى لتحصيلِه التشريعيّ، وذلك بجعل الحكم على وفقِه أو نحو ذلك. فما لم يثبتْ هذا التصدّي التشريعيُّ بالنسبةِ إلى الأكثر بمنجّز، وما دام مؤمّناً عنه بالأصل، فلا أثرَ لاحتمال قيام ذاتِ الغرض بالأكثر.

الشرح

حاصل البرهان الثاني: أن الواجب المردّد بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين لا يمكن أن يكون الغرض فيه مردّداً بينهما أيضاً، بل لابدّ أن يكون الغرض أمر وحداني، لكن حين امتثال المكلّف للأقلّ يحصل له شكّ في حصول الغرض، وعليه فلابدّ من الاحتياط والإتيان بالأكثر لكي يعلم ويتيقّن بتحقّق الغرض، إذن الشكّ بالأقلّ والأكثر من موارد الشكّ في المحصّل للغرض ولذا يكون مجرى لأصالة الاشتغال، ولا تجري فيه البراءة.

وبيان هذا البرهان يبتني على مقدّمات ثلاث:

المقدّمة الأولى: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد: لا إشكال في أن مسلك العدلية قائم على أن الاحكام الشرعية تابعة للملاكات في متعلّقاتها من المصالح والمفاسد، فكلّ فعل من الأفعال التي يشرّعها المولى ناشئة من ملاك يترتّب عليه غرض.

المقدّمة الثانية: العقل يحكم بتحصيل الغرض: إن المولى تارة يوجب علينا فعلاً، وأخرى يدخل في عهدة المكلّف غرضاً من الأغراض، فمثلاً تارة يقول: (اضرب الكافر بالسيف، سواء مات أم لم يمت) وهذا هو وجوب فعل الضرب بالسيف، وتارة أخرى يقول: (اقتل الكافر)، يعني الغرض المترتّب على ضرب الكافر هو موته.

والسؤال المطروح: ما هو الذي يدخل في عهدة المكلّف، هل الأحكام فقط أم الذي يدخل في العهدة هي الأغراض؟

والجواب: إن العقل يحكم بأنه إذا دخل التكليف في العهدة، فلابدّ أن يدخل الغرض أيضاً، فكما يحكم العقل بوجوب امتثال الحكم والتكليف، كذلك يدرك العقل بوجوب تحصيل الأغراض اللزومية، ومن هنا يقول السيد

الشهيد ﷺ بأن العقل لا يفرّق بين اللزوم بين التكاليف المولوية والأغراض المولوية، فكما يدرك العقل لزوم تحصيل واجب مولوي كذلك يدرك بلزوم تحصيل غرض المولى، فحال الغرض حال متعلّق الوجوب في حكم العقل بلزوم تحصيل متعلّق الوجوب.

المقدّمة الثالثة: الشكّ في المحصّل مجرى أصالة الاشتغال: من الواضح أن الشكّ في تحصيل غرض المولى يكون مورداً لأصالة الاشتغال لا البراءة، فإذا شككت أن الضربة الأولى للكافر هل تحقّق غرض المولى- وهو قتل الكافر- أم الضربتين، فلابدّ من الإتيان بضربتين لتحقيق الغرض اللزومي للمولى.

إذا اتّضحت هذه المقدّمات نأتي إلى محلّ الكلام فنقول: الشكّ في الأقلّ والأكثر يكون من موارد الشكّ في تحصيل الغرض فتجري أصالة الاشتغال، ففي المثال المتقدّم الغرض من الصلاة هو النهي عن الفحشاء والمنكر، وتحصيل هذا الغرض بالإتيان بالأقلّ - أي التسعة أجزاء- مشكوك، فلابدّ أن نأتي بالأكثر لكي نعلم بتحقّق الغرض، لأنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وهذا البرهان جاء في كلمات الشيخ الأنصاري بعنوان «إن قلت»، حيث قال: «فإن قلت: إن الأوامر الشرعية كلها من هذا القبيل، لابتنائها على مصالح في المأمور به، فالمصلحة فيها إمّا من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض. وبتقرير آخر: المشهور بين العدلية أن الواجبات الشرعية إنما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقلية، فاللطف إمّا هو المأمور به حقيقة أو غرض للآمر، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف، ولا يحصل إلّا بإتيان كلّ ما شكّ في مدخليّته»[1].

قال الآخوند ﷺ: «إن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلّا بالأكثر،

(١) فرائد الأصول: ج٢، ص٣١٩، وقد أجاب عنه الشيخ وناقشه صاحب الكفاية فيما سيأتي في التعليق على النصّ.

بناءً على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهيّ عنه، وكون الواجبات الشرعية ألطافاً في الواجبات العقلية، وقد مرّ اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً في إطاعة الأمر وسقوطه، فلابدّ من إحرازه في إحرازها، كما لا يخفى»[١].

مناقشة السيد الشهيد للبرهان الثاني

ناقش السيد الشهيد هذا البرهان بوجهين:

الوجه الأوّل: للغرض مراتب ودرجات

وهذا الوجه ذكره المحقّق النائيني، وأشكل عليه السيد الخوئي ثم انبرى السيد الشهيد لتصحيح الوجه الذي ذكره المحقّق النائيني ببيان آخر يدفع إشكال السيد الخوئي، ونحن نقتصر على ما ذكره السيد الشهيد فقط[٢].

وحاصل الوجه الذي ذكره السيد الشهيد هو أن هذا البرهان مبني على أن الغرض أمر بسيط وحداني إمّا أن يتحقّق أو لا يتحقّق، فإذا صلّى وترك الجزء الأخير وكانت الصلاة في الواقع عشرة أجزاء، فلا يحصل الغرض من الصلاة.

لكن كون الغرض أمر بسيط وحداني أوّل الكلام، ولا دليل على أن لكلّ واجب غرضاً وحدانياً وبسيطاً إمّا أن يوجد وإمّا أن يعدم، بل الأغراض المترتّبة على الأحكام لها درجات ومراتب، فمن جاء بالواجب مع التسعة أجزاء يحقّق الغرض الأدنى، ومن جاء بالعشرة أجزاء يحقّق الغرض الأعلى، نعم لو قام العلم التفصيلي على وجوب الأكثر، فهذا يعني وجوب تحصيل الغرض الأعلى، لكن حيث إنّه لم يقم دليل على وجوب الأكثر، مع أن المعلوم المتيقّن هو وجوب الأقلّ، فيكون الواجب والغرض الأدنى هو وجوب الأقلّ، وما زاد

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٦٤.

(٢) سنذكر ما قاله المحقق النائيني وإشكال السيد الخوئي عليه في التعليق على النصّ.

يكون مجرى لأصالة البراءة؛ لعدم العلم بدخول الأكثر في العهدة.

وتوضيحاً لهذا الوجه يقول السيد الشهيد قُدّس سرّه: «إن الغرض أيضاً يمكن أن يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر كنفس الواجب، إمّا بفرض الغرض عبارة عن نفس الأفعال إمّا بذاتها لكونها حسنة ذاتاً، أو بعنوان منطبق عليها في طول الأمر كعنوان الطاعة فيكون الأمر بلحاظ الغرض دائراً بين الأقلّ والأكثر، أو بفرض أن الغرض يتولّد من الفعل ولكن يكون له مراتب عديدة وبعض مراتبه تحصل بالأقلّ، ولا تُستوفَى كلُّها إلَّا بالأكثر، ويُشكّ في أن الغرض المترتّب على الفعل متعدّد بعدد الأفعال، فكلّ جزء يحقّق غرضاً – إعدادياً أو نهائياً– ولكن الكمال المطلوب في حصول مجموعها، فيشكّ في أنّ الكمال في مجموع تسعة من تلك الأغراض أو عشرة، فهذه كلّها فرضيات معقولة لكون الغرض أيضاً دائراً بين الأقلّ والأكثر، فيجري عليه نفس ما جرى على الواجب»[1].

إن قيل: من قال: الغرض مركّب بين الأدنى والأعلى، فلعلّه أمر واحد بسيط؟

الجواب: يكفي عدم الدليل على وحدة وبساطة الغرض على جريان البراءة عن احتمال كون الغرض بسيطاً، فـ« حيث لا يحرز وحدة الغرض وبساطته، فلا يتمّ البرهان المذكور لإثبات الاحتياط، بل تجري البراءة عن احتمال وجود غرض وحداني لا يسقط إلَّا بالأكثر كما هو واضح»[2].

الوجه الثاني: الغرض يتنجّز بالوصول

لكي يتبيّن هذا الوجه بشكل واضح ينبغي تقديم مقدّمة ذكرناها في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة في بحث الجعل والاعتبار، حيث قلنا: إن مقام الثبوت للحكم له مراتب ومراحل ثلاث، المرحلة الأولى مرحلة الملاك والمصلحة،

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٣٧.

(٢) المصدر السابق: ص٣٣٨.

والثانية مرحلة الإرادة المنبعثة من الملاك، والمرحلة الثالثة مرحلة جعل الحكم، وقلنا أن حقيقة الحكم مرتبط بالمرحلة الأولى والثانية (الملاك والمصلحة والإرادة المنبعثة من الملاك) أمّا المرحلة الثالثة فهي عمل صياغي تنظيمي اعتاده العقلاء ومشى الشارع على طريقتهم، لكن ذكرنا تعميقاً لهذه النقطة وجود حاجة أخرى إلى الجعل، وهذه الحاجة هي بيان مركز حقّ الطاعة على العبد، فمن خلال الجعل يمكن للعبد معرفة أي شيء يدخل في عهدته، وهل الداخل هذا الشيء بعرضه العريض أم الشيء بضيقه، فالجعل والاعتبار يعيّن لنا مركز حقّ الطاعة الذي يدخل في عهدة العبد، الذي يحكم العقل بوجوب امتثاله طاعةً للمولى وأن يفرغ العبد ذمّته يقيناً، وعند ذلك يستطيع العبد أن يفرغ ذمته مما دخل في عهدته، أمّا إذا كان ما يدخل في عهدته مبهماً وغير واضح، عند ذلك لا يمكن إجراء البراءة، لأنّه لا يعلم ماذا دخل في عهدته حتى يفرغ تلك العهدة من ذلك الشغل اليقيني.

وبهذا يتّضح أن واحدة من أهمّ فوائد الجعل والاعتبار - بغض النظر عن تنظيم الأحكام وصياغتها - تعيين وتحديد مركز حقّ الطاعة للمولى تعالى.

اذا اتّضحت هذه المقدّمة نأتي إلى محلّ الكلام فنقول: لو سلّمنا أن الغرض أمر وحداني بسيط تردّد أمر تحصيله بين الأقلّ والأكثر، فمع ذلك نحكم بإجراء البراءة عن الأكثر، وذلك لأنّ الجعل وهو الأمر، إن كان متعلّقاً بالغرض، فحينئذ يكون دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر مجرى لأصالة الاشتغال، أمّا إذا لم يكن الغرض داخلاً في العهدة، فحينئذ لا أثر لاحتمال تحقّق الغرض بالأكثر، فيمكن أن يأتي بالأقلّ ويجري البراءة عن الزائد، لأنّ الغرض إنما يتنجّز عقلاً بالوصول إذا كان مقروناً بتصدّي المولى لجعله وإبراز مطلوبيته، فما لم يثبت الجعل والاعتبار للغرض، فلا يدخل في العهدة، وعليه فاحتمال تحقّق الغرض بالإتيان بالأكثر لا أثر له.

تعليق على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**والبرهان الثاني يقوم على دعوى أن المورد من موارد الشك في المحصل**». تقدّم في الشرح أن هذا البرهان - من أن المورد من موارد الشك في المحصّل في الغرض، ولا يحرز الغرض إلّا بالإتيان بالأكثر - ذكره الشيخ الأنصاري، لكن أجاب عنه قُدِّسَ سِرُّهُ بوجهين:

الوجه الأول: إنّ مسألة البراءة والاحتياط ليست مبنيّة على مذهب مشهور العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها لكي يقال بأن في إحراز حصول الغرض لابدّ من إحراز إطاعة الأمر المتوقّف على إتيان الأكثر، بل الكلام في جريان البراءة وعدمه في المقام عامّ، فيمكن البحث عن المسألة والتكلّم فيها على مذهب بعض العدلية من وجود المصلحة في نفس الأمر يكفي في صدور الأمر من المولى، كالأوامر الامتحانية أو على مذهب الأشاعرة من عدم التبعية أصلاً ولو في نفس الأمر.

وهذا ما ذكره بقوله: «إن مسألة البراءة والاحتياط غير مبنيّة على كون كل واجب فيه مصلحة وهو لطف في غيره، فنحن نتكلّم فيها على مذهب الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح، أو مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة في الأمر وإن لم يكن في المأمور به»[1][2].

وناقشه صاحب الكفاية بأنّ كون الكلام في المسألة على مذهب الأشاعرة، وإن ينتج حكم العقل بالبراءة، إلا أنه لا يجدي لنا القائلين بمذهب المشهور من العدلية، وكذا الكلام على مذهب بعض العدلية لا يجدي لنا؛ لاحتمال أن يكون مقصود البعض أنه يجوز أن تكون المصلحة في نفس الأمر كما يجوز أن يكون في المأمور به، وعليه فيحتمل أن تكون المصلحة في المأمور به، ومعه لايمكن

---

(١) فرائد الأصول: ج٢، ص٣٢٠.

(٢) من القائلين بأن المصلحة تكون في نفس الأمر صاحب الفصول في: ص٣٣٧-٣٣٨.

الاقتصار على الأقل، لعدم العلم بحصول الغرض به، والى هذا المعنى أشار بقوله: (إن حكم العقل بالبراءة – على مذهب الأشعري – لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدلية، بل من ذهب إلى ما عليه غير المشهور، لاحتمال أن يكون الداعي إلى الأمر ومصلحته – على هذا المذهب أيضا – هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها ألطافاً)[1].

الوجه الثاني: «إن نفس الفعل من حيث هو، ليس لطفاً، ولذا لو أُتي به لا على وجه الامتثال لم يصحّ ولم يترتّب عليه لطف ولا أثر آخر من آثار العبادة الصحيحة، بل اللطف إنما هو في الإتيان به على وجه الامتثال، وحينئذ: فيحتمل أن يكون اللطف منحصراً في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه، فإنّ من صرّح من العدلية بكون العبادات السمعية إنما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقلية، قد صرّح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به، وهذا متعذّر فيما نحن فيه، لأن الآتي بالأكثر لا يعلم أنه الواجب أو الأقلّ المتحقّق في ضمنه، ولذا صرّح بعضهم كالعلامة قدس سره[2] ويظهر من آخر منهم[3]: وجوب تميّز الأجزاء الواجبة من المستحبّات ليوقع كلاً على وجهه»[4].

وناقشه صاحب الكفاية بمناقشتين:

المناقشة الأولى: إن حصول المصلحة في العبادات وإن كان متوقّفاً على الإتيان بالعبادة بقصد الامتثال، إلا أن اعتبار معرفة الأجزاء وقصد وجهها غير معلوم، بل لا مجال لاحتمال اعتبارهما، ضرورة أنه لو كان قصد وجه الأجزاء

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٦٥.

(٢) مختلف الشيعة: ص٤٩٥.

(٣) انظر معارج الأصول: ج١، ص٣٢.

(٤) فرائد الأصول: ج٢، ص٣٢٠. انظر القواعد والفوائد: ج١، ص١٣٢؛ ذكرى الشيعة: ص٥٣، تمهيد القواعد: ص٢٧١.

- المنوط بمعرفتها- معتبراً في الامتثال لما كان الاحتياط في المتباينين أيضاً ممكناً، كما لو دار الأمر في العبادة بين القصر والتمام وكان قصد وجه الأجزاء معتبراً في امتثالها لَمَا أمكن فيها الاحتياط بإتيانها قصراً وتماماً، لأنه لو أراد إتيان العبادة من دون قصد وجه الأجزاء في تحقّق الامتثال، ما زاد على الركعتين فلم يأتِ بها على وجه صحيح، لأن المفروض اعتبار قصد وجه الأجزاء في تحقّق الامتثال، ولو أراد الإتيان بها تماماً مع قصد ما زاد على الركعتين فلم يتمكّن منه، لأن قصد وجه الأجزاء متوقف على العلم بجزئيتها، ولا علم بجزئية ما زاد على الركعتين، ولا إشكال في إمكان الاحتياط في المتباينين، وهذا دليل على اعتبار عدم قصد وجه الأجزاء في العبادة، وعليه فلا يتمّ ما قاله الشيخ من عدم إمكان الاحتياط بإتيان الأكثر.

وهذا ما ذكره بقوله: (وحصول اللطف والمصلحة في العبادة، وإن كان يتوقّف على الإتيان بها على وجه الامتثال، إلا أنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء وإتيانها على وجهها، كيف؟ ولا إشكال في إمكان الاحتياط هاهنا كما في المتباينين، ولا يكاد يمكن مع اعتباره)[1].

المناقشة الثانية: إن اعتبار قصد الوجه وإن قد يتفوّه به في الكتب الفقهية، إلا أن المقصود منه اعتباره في العبادة في الجملة لا في كل واحد من الأجزاء، وهذا المقدار يمكن معه تحقّق الاحتياط بإتيان الأكثر بأن يقصد وجوب الواجب بالوجوب النفسي.

قال صاحب الكفاية: (مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، والمراد بالوجه في كلام من صرّح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به[2]، هو وجه نفسه من وجوبه النفسي، لا وجه أجزائه من

---

(١) كفاية الأصول: ص ٣٦٥.

(٢) انظر، المهذّب:ج١، ص٤٣؛ الكافي في الفقه: ص١٣٢؛ غنية النزوع: ص٤٩١؛ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى: ج١، ص ٩٨؛ تذكره الفقهاء:ج١، ص١٤٠.

وجوبها الغيري أو وجوبها العرضي، وإتيان الواجب مقترناً بوجهه غاية ووصفاً بإتيان الأكثر بمكان من الإمكان، لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الأقلّ، فيتأتّى من المكلّف معه قصد الوجه)[1].

المناقشة الثالثة: حاصل هذا الوجه أنه تقدم في مبحث التعبّدي والتوصّلي عدم اعتبار قصد الوجه لا عقلاً ولا نقلاً. أما عقلاً؛ فلأنّ العقل إنما يحكم في العبادة بكفاية قصد التقرّب فيها، وليس قصد الوجه مما يحتمل دخالته عقلاً في تحقق الغرض المترتّب على العبادة المأمور بها، لأن غاية ما يمكن أن يقال في اعتبار قصد الوجه عقلاً هو أنه لا يحكم العقل بصدور الفعل حسناً إلا إذا قصد إتيان الفعل بداعي حسنه، ومن الواضح أن حكم العقل بذلك إنما هو في الواجبات العقلية التي ملاكها التحسين والتقبيح العقلي، كضرب اليتيم فإنه لا يكون الضرب معنوناً بعنوان الحسن عقلاً إلا إذا صدر بداعي التأديب، وليس الملاك في الواجبات الشرعية المولوية هو التحسين والتقبيح العقلي، بل الملاك فيه أنه لابد وأن يكون ذا مصلحة لو اطلع عليها العقل لرآها لازمة التحصيل، فالمدار في الدخالة في الغرض في الواجبات الشرعية يدور مدار بيان الشارع.

وأما النقل، فإن قلنا بإمكان أخذ ما يتأتّى من قبل الأمر في الأمر، فالإطلاق اللفظي يكفي في عدم لزوم قصد الوجه، وإن قلنا بعدم إمكان أخذه في متعلّق الأمر، فالإطلاق المقامي يكفي في عدمه؛ لأن قصد الوجه مما يغفل عنه العامة، فلو كان دخيلاً في تحقق الغرض العبادي لكان على الشارع بيانه، كما تقدم في مبحث التعبّدي والتوصلي، والى هذا أشار بقوله: (إن اعتبار قصد الوجه مما يقطع بخلافه)[2].

لاسيما وأن الشيخ الأنصاري أقرّ بعدم اعتبار قصد الوجه، حيث قال: (لا

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٦٥.

(٢) كفاية الأصول: ص٣٦٦.

يبعد صحّة العبادة وإن نوى خلاف وجهه إذا لم يقدح في التعيين وكان الـداعي على العمل كونه متّصفاً بالمطلوبية المطلقة، وقصد التقرّب بهـا إلى الله مـن هـذه الجهة. وكذا لا يجب قصد الأداء والقضاء إلّا مع توقّف التعيـين عليـه، خلافـاً للمصنّف قُدّسَ سِرُّه وجماعة، ويحتمل حمل كلامهم كلاً أو بعضاً عـلى صـورة توقـف التعيين، فيكون المراد من التعيين المذكور مقـابلاً لهـما: تعيـين ذات الفعـل مثـل كونه ظهراً أو عـصراً، لا تعيينـه مطلقـاً حتـى مـن الجهـات العارضـة لـه بعـد التكليف، مثل الوجوب والندب والأداء والقضاء)[1].

وفي كتاب الطهارة قال: (ومن هذا يظهر لك قوة القول باستئناف الـصلاة بطهارة جديدة، مع أنه أحوط في الجملة، بل هو أحوط مـن الإتمـام والإعـادة، لأنه مستلزم لفوات قصد الوجه الذي قال الأكثر بوجوبه وإن لم نقل به)[2].

المناقشة الرابعة: إن ما تقدم في كلام الشيخ الأنصاري أخصّ مـن المـدّعى، لأن المدّعى – وهو جريـان الـبراءة في الأقـل والأكثـر الارتبـاطين– لا يخـتص بالعبادات التي يعتبر فيها الإتيان بهـا عـلى وجـه قـربي، بـل يعـمّ التوصـليات، لاشتمالها أيضا على المصالح، ومن المعلوم عدم اعتبار قصد الوجه في ترتّبها على تلك الواجبات، فيتوقّف استيفاء الغرض فيها على فعل الأكثر مـع عـدم لـزوم قصد الامتثال فيها فضلاً عـن قـصد الوجـه، وحـديث قـصد الوجـه مخـتصّ بالعبادات كما هو واضح، وهذا ما أشار إليه بقوله: (إن اعتبار قصد الوجه مـن رأس مما يقطع بخلافه، مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختصّ بما لابد أن يـؤتى به على وجه الامتثال من العبادات)[3].

---

(١) كتاب الصلاة: ج١، ص١٢٩.

(٢) كتاب الطهارة: ج٢، ص٣٩٥، وانظر: كتاب الصوم: ج١، ص٩٧.

(٣) كفاية الأصول: ص٣٦٦.

وبعد هذا المناقشات من صاحب الكفاية انبرى المحقّق الأصفهاني وأجاب عن هذه المناقشات دفاعاً عن مراد الشيخ الأنصاري، ونحن لا نتعرّض لها مراعاة لعدم الإطالة[1].

• قولهقدس سره: «**ويلاحظ على ذلك أوّلاً: أنه من قال بأن الغرض ليس مردّداً**».

ذكرنا آنفاً أن هذا الوجه ذكره المحقّق النائيني، وأشكل عليه السيد الخوئي ثم انبرى السيد الشهيد لتصحيح الوجه الذي ذكره المحقّق النائيني ببيان آخر يدفع إشكال السيد الخوئي.

وفيما يلي نذكر الوجه الذي ذكره الميرزا النائيني وجواب السيد الخوئي عليه، حيث أجاب المحقّق النائينيقدس سره عن أصل الإشكال بما حاصله:

أن الغرض على نحوين:

النحو الأوّل: أن تكون نسبة الغرض إلى الفعل المأمور به نسبة المعلول إلى علّته التامّة، كالقتل بالنسبة إلى قطع الأوداج، أي أنّ الغرض يترتّب على الفعل المأمور به بلا توسط أمر آخر خارج عن قدرة المكلّف، فالغرض (وهو القتل) يترتّب على الفعل المأمو به (وهو قطع الأوداج) ترتّب المعلول على علّته التامّة.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «إن الأفعال تختلف بالنسبة إلى الآثار المترتّبة عليها، فإن الفعل: تارة: يكون سبباً توليدياً للأثر من دون أن يتوسّط بين الفعل والأثر مقدّمة أخرى، وهذا إنما يكون إذا كان الفعل الصادر عن الفاعل تمام العلّة لحصول الأثر بحيث لم يشاركه في ذلك فعل فاعل آخر، أو الجزء الأخير من العلّة لحصوله وإن سبقه فعل فاعل آخر. والظاهر: أن يكون الأوّل مجرّد فرض لا واقع له خارجاً في الآثار التكوينية المترتّبة على الأفعال الخارجية فإنه ما من أثر إلَّا ويشترك فيه جملة من الافعال الصادرة عن عدّة من الأشخاص.

---

(١) انظر نهاية الدراية،:ج٢، ص٤٣٥-٦٤٤.

فالذي يمكن وقوعه في الخارج هو أن يكون الفعل جزء الأخير من العلّة لترتّب الأثر، كالإلقاء في النار لحصول الإحراق والضرب بالسيف لحصول القتل، فإن الإلقاء بالنار والضرب بالسيف يكون هو الجزء الأخير لعلّة الإحراق والقتل، ولابدّ من سبق الأجزاء الأُخر؛ من حيازة الحطب وجمعه وإضرام النار فيه وإخراج الحديد من معدنه وصناعة السيف، وغير ذلك من المقدّمات التي لا يحصيها إلّا الله تعالى»[1].

النحو الثاني: أن تكون نسبة الغرض إلى الفعل المأمور به نسبة المعلول إلى العلل الإعدادية، فلا يترتّب الغرض على الفعل المأمور به، بل يتوقّف على مقدّمات أخرى خارجة عن قدرة المكلّف كحصول السنبل من الحبّة، فإن الفعل الصادر من المكلّف هو الزرع والسقي ونحوهما من المقدّمات الإعدادية. وأمّا حصول السنبل فيتوقّف على مقدّمات أخرى خارجة عن قدرة المكلّف، كحرارة الشمس وهبوب الريح مثلاً.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «وأخرى يكون الفعل مقدّمة إعدادية لحصول الأثر، فيتوسط بين الفعل والأثر أمور أُخر خارجة عن قدرة الفاعل وإرادته، كما في صيرورة الزرع سنبلاً والبسر رطباً والعنب زبيباً، فإن الفعل الصادر عن الفاعل ليس إلّا حرث الأرض ونثر البذر ونحو ذلك من مقدّمات الزرع، وهذا بنفسه لا يكفي في حصول السنبل، بل يحتاج إلى مقدّمات أُخر: من إشراق الشمس ونزول المطر وغير ذلك من الأسباب التي جرت عليها العادة بحسب الإرادة الإلهية في تحقّق هذه الآثار، فمثل هذه الآثار لا تصلح لأنّ تتعلّق بها إرادة الفاعل، بل هي تكون من الدواعي والعلل الغائية لانقداح إرادة الفعل في نفس الفاعل؛ لعدم القدرة عليها. وهذا بخلاف المسببات

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص١٦٥.

التوليدية، فإنها بنفسها تتعلّق بها إرادة الفاعل لكونها مقدورة لـه ولـو بتوسـط القدرة على الأسباب. والفرق بين ما إذا كان الفعل سبباً توليدياً للأثر وبـين مـا إذا كان مقدّمة إعدادية له مما لا يكاد يخفـى، فـإن الأثـر في الأوّل ممـا يـصحّ أن يستند إلى الفاعل حقيقة، لأنّه هو الموجد له بإرادته واختيـاره. وأمّـا الثـاني فـلا يصحّ أن يستند الأثر إلى الفاعل ولا يكون هو الموجد له، لخروجـه عـن قدرتـه واختياره، ولا يمكن أن تتعلّق به إرادتـه، وهـذا هـو الـسرّ في بطـلان اشـتراط صيرورة الزرع سنبلاً والبسر رطباً في ضمن العقد – كما صرّح به الفقهاء – لأنّه شرط غير مقدور للمشروط عليه»[1].

إذا تبيَّن ذلك نقول: لو علمنا أن الغرض من النحـو الأوّل فيجـب القطـع بحصوله، بلا فرق بين أن يكون الأمر في مقام الإثبات متعلّقاً بنفس الغرض أو بعلّته، ففي مثله لو دار الأمر بين الأقلّ والأكثر كان مـورداً للاحتيـاط، فيجـب الإتيان بالأكثر تحصيلاً للقطع بغرض المولى.

أمّا لو علمنا بـأن الغـرض مـن النحـو الثـاني فـلا إشـكال في أن حـصول الغرض ليس متعلّقاً للتكليف؛ لعدم صحّة التكليف بغير المقـدور، فـلا يجـب على المكلّف إلّا الإتيان بما أمر به المولى وهو نفس الفعل المأمور به. وفي مثلـه لـو دار الأمر بين الأقلّ والأكثر وجب الإتيـان بالأقـلّ، للعلـم بوجوبـه عـلى كـلّ تقدير، وكان وجوب الأكثر مورداً للأصل؛ لعدم العلم به.

وأمّا لو شككنا في ذلك ولم نعلم بأن الغرض هو من النحـو الأوّل ليجـب الاحتياط عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، أو من النحـو الثـاني ليرجـع إلى أصالة البراءة عن الأكثر، فلابدّ من الرجوع إلى أمر المولى، فإن كان–أمر المولى– متعلّقاً بالغرض، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ حيث تعلّق الأمـر

---

(١) المصدر السابق.

بالطهارة من الحدث، ففي مثل هذه الحالة يستكشف أن الغرض مقدور لنا، لأنّه لو لم يكن مقدوراً لم يأمر المولى الحكيم به؛ لقبح التكليف بغير المقدور، فيجب الاحتياط عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر تحصيلاً للعلم بغرض المولى.

وإن كان أمر المولى متعلّقاً بفعل المأمور به كالأوامر المتعلّقة بالصلاة والصوم ونحوهما، فيستكشف منه كون الغرض غير مقدور لنا - لأنّه لو الغرض مقدوراً لكان تعلّق الأمر به أولى من تعلّقه بالمقدّمة - وعند ذلك لا يجب الاحتياط عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

والمقام من هذا القبيل، فإن الأمر قد تعلّق بنفس الفعل المأمور به ويستكشف منه أنّ الغرض ليس متعلّقاً للتكليف، فلا يجب علينا إلّا الإتيان بما علم تعلّق التكليف به وهو الأقلّ. وأمّا الأكثر فيرجع فيه إلى الأصل[1].

إشكال السيد الخوئي على جواب المحقّق النائيني

وأشكل السيد الخوئي قدس سره على ما ذكره الميرزا النائيني بقوله: «وفيه ما تقدّم في بحث الصحيح والأعمّ من أن المترتّب على المأمور به غرضان:

(أحدهما) الغرض الأقصى الذي نسبته إلى المأمور به نسبة المعلول إلى العلل الاعدادية، فليس مقدوراً للمكلّف ولا متعلّقاً للتكليف.

(ثانيهما) الغرض الإعدادي الذي نسبته إلى الفعل المأمور به نسبة المعلول إلى علّته التامّة، وقد يعبَّر عنه في كلام بعض الأساطين بسدّ باب العدم من ناحية هذه المقدّمة أي الفعل المأمور به، فعلى القول بوجوب تحصيل الغرض يجب الإتيان بالأكثر تحصيلاً للعلم بهذا الغرض الذي تكون نسبته إلى المأمور به نسبة المعلول إلى علّته التامّة، فكون الغرض الأقصى خارجاً عن قدرة المكلّف

---

(١) انظر فوائد الأصول: ج٤، ص١٥٧.

لا يفيد في دفع الإشكال، بعد الالتزام بوجوب الاحتياط، فيما إذا كان الغـرض مترتّباً على المأمور به ترتّب المعلول على العلّـة التامّـة، لأنّ الغـرض الاعـدادي الـذي نـشكّ في حـصوله بإتيـان الأقـلّ يكفـي لوجـوب الاحتيـاط والإتيـان بالأكثر»[1].

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٢٣٦.

(٥١)

براهين أخرى على أصالة الاشتغال في الأقلّ والأكثر الارتباطيين

- البرهان الثالث
- البرهان الرابع: الاحتياط في العلم الإجمالي في الواجبات التي يحرم قطعها
- البرهان الخامس: الأقلّ والأكثر من موارد العامين من وجه
- البرهان السادس
- النتيجة النهائية من بحث الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطي في الأجزاء

البرهانُ الثالث: إنّ وجوبَ الأقلِّ منجّزٌ بحكم كونِه معلوماً، وهو مردّدٌ بحسب الفرض بينَ كونِه استقلالياً أو ضمنياً، وفي حالة الاقتصارِ على الإتيان بالأقلِّ يسقطُ هذا الوجوبُ المعلومُ على تقدير كونه استقلالياً؛ لحصول الامتثال، ولا يسقطُ على تقديرِ كونِه ضمنياً لأنّ الوجوباتِ الضمنيةَ مترابطةٌ ثبوتاً وسقوطاً. فما لم تمتثلْ جميعاً، لا يسقطْ شيءٌ منها.

وهذا يعني أنّ المكلّفَ الآتي بالأقلِّ يشكُّ في سقوط وجوبِ الأقلِّ والخروجِ عن عهدتِه، فلابدّ له من الاحتياط، وليس هذا الاحتياطُ بلحاظ احتمالِ وجوبِ الزائد حتى يقالَ: إنه شكٌّ في التكليف، بل إنّما هو رعايةٌ للتكليف بالأقلِّ المنجَّزِ بالعلم واليقين؛ نظراً إلى أنَّ الشغلَ اليقينيَّ يستدعي الفراغَ اليقينيّ.

والجواب على ذلك: أنّ الشكَّ في سقوط تكليفٍ معلومٍ إنّما يكونُ مجرىً لأصالة الاشتغالِ فيما إذا كان بسبب الشكّ في الإتيان بمتعلّقه، وهذا غيرُ حاصلٍ في المقام لأنّ التكليفَ بالأقلِّ ـ سواءٌ كان استقلالياً أو ضمنياً ـ قد أتى بمتعلّقه بحسب الفرض؛ إذ ليس متعلّقُه إلاّ الأقلّ، وإنّما ينشأُ احتمالُ عدمِ سقوطِه مِن احتمالِ قصورٍ في نفسِ الوجوبِ بلحاظِ ضمنيَّتِه المانعةِ عن سقوطِه مستقلاً عن وجوب الزائد، وهكذا يرجعُ الشكُّ في السقوط هنا إلى الشكِّ في ارتباطِ وجوبِ الأقلِّ بوجوبٍ زائد، ومثلُ هذا الشكّ ليس مجرىً لأصالةِ الاشتغالِ بل يكونُ مؤمّناً عنه بالأصل المؤمِّنِ عن ذلك الوجوبِ الزائد، لا بمعنى أنّ ذلك الأصلَ يُثبِتُ سقوطَ وجوبِ الأقلِّ، بل بمعنى أنّه يجعلُ المكلّفَ غيرَ مطالبٍ مِن ناحيةِ عدمِ السقوطِ الناشئِ من وجوبِ الزائد.

البرهانُ الرابع: وهو علمٌ إجماليٌّ يجري في الواجباتِ التي يحرُمُ قطعُها

عند الشروع فيها كالصلاة؛ إذ يقال بأنّ المكلّفَ إذا كبَّر تكبيرةَ الإحرامِ ملحونةً وشكَّ في كفايتِها، حصلَ له علمٌ إجماليٌّ إمّا بوجوب إعادةِ الصلاةِ أو حرمةِ قطعِ هذا الفردِ مِن الصلاةِ التي بدأ بها، لأنّ الجزءَ إن كان يشملُ الملحونَ حرمَ عليه قطعُ ما بيدِه، وإلاّ وجبَتْ عليه الإعادة، فلابدّ له من الاحتياط؛ لأنّ أصالةَ البراءةِ عن وجوبِ الزائدِ تعارضُ أصالةِ البراءةِ عن حرمةِ قطعِ هذا الفرد.

ونلاحظُ على ذلك: أنّ حرمةَ قطعِ الصلاة موضوعُها هو الصلاةُ التي يجوزُ للمكلَّفِ بحسبِ وظيفتِه الفعليةِ الاقتصارُ عليها في مقام الامتثال، إذ لا إطلاقَ في دليلِ الحرمةِ لما هو أوسعُ مِن ذلك.

وواضحٌ أنّ انطباقَ هذا العنوانِ على الصلاةِ المفروضةِ فرعُ جريانِ البراءةِ عن وجوبِ الزائد، وإلاّ لما جاز الاقتصارُ عليها عملاً، وهذا يعني أنّ احتمالَ حرمةِ القطعِ مترتّبةٌ على جريانِ البراءةِ عن الزائد، فلا يعقلُ أن يستتبعَ أصلاً معارضاً له.

البرهانُ الخامس: وحاصلُه تحويلُ الدورانِ في المقامِ إلى دورانِ الواجبِ بين عامَّينِ من وجهٍ، بدلاً عن الأقلِّ والأكثر، وتوضيحُ ذلك ضمنَ مقدّمتين:

الأولى: أنّ الواجبَ تارةً يدورُ أمرُه بين المتباينين، كالظهر والجمعة، وأخرى بين العامَّين من وجهٍ كإكرام العادلِ وإكرام الهاشميّ، وثالثةً بين الأقلِّ والأكثر، ولا إشكالَ في تنجيز العلمِ الإجماليِّ في الحالةِ الأولى الموجبِ للجمع بينَ الفعلين، وتنجيزه في الحالةِ الثانيةِ الموجبِ لعدم جوازِ الاقتصارِ على إحدى مادَّتَي الافتراقِ، وأمّا الحالةُ الثالثةُ فهي محلُّ الكلام.

الثانية: أنّ الواجبَ المردّدَ في المقامِ بينَ التسعةِ والعشرةِ إذا كان عبادياً فالنسبةُ بينَ امتثالِ الأمرِ على تقديرِ تعلّقِه بالأقلِّ وامتثالِه على تقديرِ تعلّقِه بالأكثر هيَ العمومُ من وجهٍ، ومادّةُ الافتراق من ناحيةِ الأمر بالأقلِّ

واضحةٌ، وهي أن يأتي بالتسعةِ فقط، وأمّا مادّةُ الافتراق من ناحيةِ الأمرِ بالأكثر فلا تخلو من خفاءٍ في النظرة الأولى، لأنّ امتثالَ الأمر بالأكثر يشتملُ على الأقلِّ حتماً، ولكن يمكنُ تصويرُ مادَّةِ الافتراقِ في حالةِ كونِ الأمرِ عبادياً، والإتيانُ بالأكثرِ بداعي الأمرِ المتعلّقِ بالأكثرِ على وجهِ التقييدِ على نحوٍ لو كان الأمرُ متعلّقاً بالأقلِّ فقط لما انبعثَ عنه، ففي مثل ذلك يتحقّقُ امتثالُ الأمرِ بالأكثرِ على تقديرِ ثبوته، ولا يكونُ امتثالاً للأمر بالأقلِّ على تقدير ثبوتِه.

ويثبتُ على ضوءِ هاتينِ المقدّمتينِ أنَّ العلمَ الإجماليَّ في المقامِ منجّزٌ إذا كان الواجبُ عبادياً كما هو واضح.

والجوابُ: أنّ التقييدَ المفروضَ في النيّةِ لا يضرُّ بصدقِ الامتثالِ على كلِّ حالٍ حتَّى للأمرِ بالأقلِّ مادامَ الانبعاثُ عن الأمر فعلياً.

البرهانُ السادس: وهو يجري في الواجبات التي اعتُبِرتِ الزيادةُ فيها مانعةً ومبطلةً كالصلاة، والزيادةُ هي الإتيانُ بفعلٍ بقصدِ الجزئيةِ للمركَّبِ مع عدم وقوعِهِ جزءاً له شرعاً.

وحاصلُ البرهان: أنَّ من يشكُّ في جزئية السورةِ يعلمُ إجمالاً إمّا بوجوبِ الإتيانِ بها، وإمّا بأنّ الإتيانَ بها بقصد الجزئية مبطلٌ، لأنها إن كانت جزءاً حقّاً وجبَ الإتيانُ بها وإلاّ كان الإتيانُ بها بقصدِ الجزئيةِ زيادةً مبطلة، وهذا العلمُ الإجماليُّ منجّزٌ وتحصلُ موافقتُه القطعيةُ بالإتيانِ بها بدون قصدِ الجزئية، بل لرجاءِ المطلوبيةِ أو للمطلوبيةِ في الجملة.

والجوابُ: أنّ هذا العلمَ الإجماليَّ منحلٌّ، وذلك لأنّ هذا الشاكَّ في الجزئية يعلمُ تفصيلاً بمبطليّة الإتيانِ بالسورة بقصد الجزئيةِ حتى لو كانت جزءاً في الواقع، لأنّ ذلك منه تشريعٌ مادام شاكّاً في الجزئية، فيكونُ مُحرَّماً ولا يشملُه الوجوبُ الضمنيُّ للسورة، وهذا يعنى كونَه زيادةً.

الشرح

يركّز البرهان الثالث على الشكّ في مقام الامتثال؛ إذ الاقتصار على امتثال الأقلّ فقط وترك الزائد يوجب الشكّ في الامتثال، وهو مجرى لأصالة الاشتغال.

وقبل بيان هذا البرهان لابدّ من بيان مقدّمة أشار إليها السيد الخوئي، حاصلها أن محلّ النزاع في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر إنما هو فيما إذا كان الأقلّ متعلّقاً للتكليف بنحو لا بشرط القسمي، أي أننا نعلم بأن الواجب لو كان هو الأقلّ لا يضرّه الإتيان بالأكثر. وأما إذا كان الأقل مأخوذاً في التكليف بشرط لا حيث يضرّه الإتيان بالأكثر، كما في حالة دوران الأمر بين القصر والتمام، فهو خارج عن محل الكلام، لكون الدوران فيه من قبيل الدوران بين المتباينين.

«بعبارة أخرى: الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر إنما هو فيما إذا كان مقتضى الاحتياط الإتيان بالأكثر، وإذا كان الأقل مأخوذاً بشرط لا، لا يمكن الاحتياط بإتيان الأكثر؛ لاحتمال كون الزائد مبطلاً، بل مقتضى الاحتياط هو الإتيان بالأقلّ مرة، وبالأكثر أخرى. ولذا كان مقتضى الاحتياط عند الشك في القصر والتمام هو الجمع بينهما لا الإتيان بالتمام فقط. وهذا هو الميزان في تمييز دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر عن دوران الأمر بين المتباينين»[1]. وإذا تبيّن ذلك نقول:

إن وجوب الأقلّ معلوم تفصيلاً، إمّا الأقلّ بتسعة أجزاء مستقلّة وإمّا الأقلّ بتسعة أجزاء ضمنية – أي مع الجزء العاشر – فالأقلّ منجّز على المكلّف على كلّ حال، فيجب امتثاله للخروج من العهدة، فإذا صلّى المكلّف تسعة

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٤٢٩.

أجزاء فقط - أي التسعة مستقلّة- من دون السورة، مثلاً، فلم يحصل للمكلّف القطع بالامتثال والفراغ اليقيني من التكليف، لأنّه على تقدير أن الصلاة هي تسعة أجزاء فقط، فإن التكليف يسقط، لكن على تقدير أن الصلاة عشرة أجزاء -أي التسعة الضمنية- فلا يسقط التكليف ولا يخرج من العهدة؛ لأنّ الوجوبات الضمنية مترابطة ثبوتاً وسقوطاً. فإذا كان دخول التكليف في العهدة مترابطاً، فلابدّ أن يكون خروجه مترابطاً أيضاً، وعليه فلابدّ من الاحتياط وأن يأتي بالصلاة ذات الأجزاء العشرة؛ لقاعدة «الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني».

ومما يجدر الالتفات إليه هو أن منشأ الاحتياط في المقام ليس الشكّ في الجزء العاشر لكي يقال أنه مجرى للبراءة، بل منشأ الاحتياط هو رعاية للتكليف بالأقلّ المنجّز بالعلم التفصيلي اليقيني الذي يتنجّز على أساس قاعدة «الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني».

ولعلّ أوّل من ذكر هذا البرهان هو صاحب الفصول، إذ قال في مقام بيان الفرق بين جريان البراءة في بعض الموارد وعدم جريانها في المقام بأن «المعلوم مطلوبيته في الجملة إمّا مستقلاً أو منضمّاً، ولا سبيل إلى تعيين الأوّل بأصالة عدم تعلّق الوجوب التبعي بالجزء أو الشرط المشكوك فيه؛ لأنّ ذلك أصل مثبت ولا تعويل عليه عندنا. ودعوى أن التكليف لا يتعلّق إلّا بالقدر المبين وإلا لزم التكليف بالمجمل وهو محال، ممنوعة؛ لأنّ المجمل الذي لا يجوز تعلّق التكليف به هو المجمل الذي لا سبيل إلى امتثاله، وظاهر أن المقام ليس منه»[1].

مناقشة البرهان الثالث

في مقام الإجابة على هذا البرهان يوجد جوابان، أحدهما على مبنى السيد

---

(١) الفصول الغروية: ص٣٥٧.

الشهيد ولم يذكره هنا - الحلقة الثالثة- يبتني على أن الامتثال ليس مسقطاً للتكليف، بخلاف مبنى المشهور القائلين بأن الامتثال مسقط للتكليف، كما أن العصيان مسقط للتكليف أيضاً[١].

أمّا الجواب المذكور في المتن فهو على مبنى المشهور القائلين بأن الامتثال مسقط للتكليف، وهذا الجواب مذكور في كلمات الأصوليين السابقين، لكن أوضح من نقّحه بهذه الصورة هو السيد الخوئي قُدِّسَ سِرُّه كما سيأتي.

وحاصل جواب المشهور هو أن عدم اليقين بفراغ الذمّة من التكليف المعلوم، إنما يوجب الاحتياط والاشتغال عقلاً في حالة كون سبب الشك هو الشكّ في الإتيان بمتعلّقه، وهذا غير حاصل في المقام، لأنّ الوجوب المعلوم المتعلّق بالأقلّ بالفرض، قد أتى المكلّف بالأقلّ، وإن كان يشكّ في سقوط وجوب الأقلّ لاحتمال كونه وجوباً ضمنياً مرتبطاً بالجزء العاشر، لكن مثل هذا الشكّ يرجع إلى الشكّ في ارتباط وجوب الأقلّ بوجوب زائد، فيرجع فيه إلى أصالة البراءة عن وجوب الزائد، وليس إلى أصالة الاشتغال.

ولا يعني ذلك أن أصل البراءة يثبت سقوط وجوب الأقلّ، بل بإجراء البراءة يكون المكلّف غير مطالب من جهة عدم السقوط الناشئ من وجوب الزائد، وبتعبير آخر: «إن عنوان سقوط التكليف ليس لازماً ولا داخلاً في العهدة، وإنما المطالب به عقلاً إتيان ما تعلّق به الأمر في الخارج، والمفروض أن ماتعلّق به الأمر منحلّ إلى الأقلّ الذي جاء به المكلّف بحسب الفرض والزائد الذي جرت البراءة عنه، فلا يكون مطالباً عقلاً من ناحيته»[٢].

وبتعبير السيد الخوئي: (إن الشكّ في السقوط تارةً: يكون ناشئاً من الشكّ في صدور الفعل من المكلّف بعد تمامية البيان من قبل المولى، كما إذا علمنا

---

(١) سوف نذكر جواب السيد الشهيد في آخر البحث في تعليقنا على النص.

(٢) الحلقة الثالثة، القسم الثاني، ص٤٣٢، تعليقة رقم (٤٥).

بوجوب صلاة الظهر مثلاً وشككنا في إتياننا بها، ففي مثل ذلك تجري قاعدة الاشتغال بلا شبهة وإشكال، لتمامية البيان من قبل المولى ووصول التكليف إلى المكلف، إنما الشك في سقوط التكليف بعد وصوله، فلابدّ من العلم بالفراغ بحكم العقل.

وأخرى: يكون ناشئاً من عدم وصول التكليف إلى المكلف، فلا يعلم العبد بما هو مجعول من قبل المولى كما في المقام، فإن الشك في سقوط التكليف بإتيان الأقلّ يكون ناشئاً من الشك في جعل المولى، ففي مثل ذلك كان جعل التكليف بالنسبة إلى الأكثر مشكوكاً فيه، فيرجع إلى الأصل العقلي وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والأصل النقلي المستفاد من مثل حديث الرفع، فبعد الإتيان بالأقل وإن كان الشك في سقوط التكليف واقعاً موجوداً بالوجدان، لاحتمال وجوب الأكثر، إلا أنه مما لا بأس به بعد العلم بعدم العقاب على مخالفته؛ لعدم وصوله إلينا. والعقل مستقلّ بقبح العقاب بلا بيان)[1].

البرهان الرابع: الاحتياط في العلم الإجمالي في الواجبات التي يحرم قطعها

أوّل من تعرّض لهذا البرهان هو المحقّق العراقي ﴿قدس سره﴾. وهذا البرهان يجري في الواجبات الارتباطية التي يحرم قطعها عند الشروع بها؛ لأنّ الواجبات الارتباطية على نحوين: أحدها يحرم قطعها عند الشروع بها كالصلاة التي قام الدليل على حرمة قطعها إلّا في موارد مخصوصة ذكرت في محلّها، وأخرى الواجبات الارتباطية التي لا يحرم قطعها عند الشروع بها، كالطواف سبعة اشواط مترابطة، حيث يجوز للمكلّف أن يقطعها ويبدأ بطوافٍ جديد، كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء.

وحاصل هذا البرهان: أن الانسان إذا دخل في الصلاة ثم قرأ الفاتحة ثم

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٤٣٢.

ركع، من دون قراءة السورة بعد الفاتحة، يحصل عنده علم إجمالي بين المتبـاينين، لأنّ الصلاة الواجبة في الواقع، إمّا الصلاة بلا سورة وهـي هـذه الـصلاة التـي يصلّيها؛ فيحرم قطعها، وإمّا الصلاة الواجبة في الواقع هي الصلاة مع الـسورة، فيجب إعادتها مع السورة، فيدور أمره بين حرمة القطع وبين إعادتها واستبدالها بصلاة مع السورة. وإذا كان الأمر كذلك، يكون العلـم الإجمـالي منجّـزاً لكـلا الطرفين، أي حرمة قطع الصلاة التي شرع بها وبعد إتمامها يجب أن يصلي صلاة مع السورة، لأنّ أصالة البراءة عن الصلاة المعادة تعـارض أصـالة الـبراءة عـن حرمة قطع هذا الفرد.

وقد ذكر المحقّق العراقي هذا البرهان بعنوان «إزاحـة شـبهة» حيـث قـال: «القسم الأوّل من الصورة الأولى وهو ما يكون الترديد بـين الأقـلّ والأكثـر في أجزاء المركّب المأمور به، كالشكّ في جزئية السورة أو جلسة الاسـتراحة للـصلاة ... [الى أن قال:] إزاحة شبهة: قد يقال في الفرض المزبـور بوجـوب الاحتيـاط بالجمع بين إتمام هذه الصلاة وإعادتها، بدعوى أنـه بإيجـاد مـشكوك المانعيـة في الصلاة أو ترك مشكوك الشرطية فيهـا يحـصل العلـم الإجمـالي بوجـوب أحـد الأمرين عليه إمّا إتمام هذا الفرد من الـصلاة أو إعادتهـا بإتيـان فـرد آخـر مـن الصلاة مباين مع هذا الفرد. وبعد رجوع العلم الإجمالي المزبـور إلى المتبـائنين لا الأقلّ والأكثر لابدّ من الاحتياط بالجمع بين الإتمام والإعادة، ولا أثـر لأصـالة البراءة الجارية في مشكوك المانعية والشرطية قبل طـروه في الـصلاة مـع وجـود هذا العلم الإجمالي واقتضائه وجوب الاحتياط بالجمع بين الإتمام والتمام»[1].

ومما يجدر الالتفات إليه: أن السيد الشهيد بدّل مثال المحقّق العراقـي وهـو الشكّ في جزئية السورة إلى مثال آخر وهو ما إذا كـبّر المكلّـف تكبـيرة ملحونـة

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص٤١٨.

وشكّ في كفايتها، فيحصل له علم إجمالي بوجوب إعادة الصلاة أو حرمة قطعها؛ لأنّ الجزء إن شمل الملحون حرم القطع، وإلا وجبت الإعادة، فتتعارض أصالة البراءة عن وجوب الزائد مع أصالة البراءة عن حرمة القطع فيتساقطان، ومن ثم يجب الاحتياط بإتمام الصلاة والشروع بأخرى ذات تكبيرة غير ملحونة.

ولعلّ السبب في عدول السيد الشهيد عن مثال المحقّق العراقي- وهو السورة- إلى مثال التكبيرة الملحونة، هو لأجل إمكان جريان قاعدة «لا تعاد» لتصحيح الصلاة عند ترك السورة، أو لأنّ السورة ليست من الموارد الخمسة التي تعاد لأجلها الصلاة بقاعدة «لا تعاد الصلاة إلَّا من خمس» فيمكن تصحيح الصلاة في مثال العراقي - وهو الشكّ في جزئية السورة- بقاعدة «لا تعاد» وعليه فمثل هذا العلم الإجمالي لايكون منجّزاً؛ لإجزاء هذا الفرد من الصلاة التي أتى بها من دون السورة؛ ولذا عدل السيد الشهيد إلى مثال التكبيرة لكون التكبيرة من الامور الركنية التي تعاد الصلاة لأجلها.

مناقشة السيد الشهيد للبرهان الرابع

يقول السيد الشهيد إننا لابدّ أوّلاً أن ننقّح مسألة حرمة قطع الصلاة في علم الفقه، لنرى أيّ صلاة يحرم قطعها؟ فهل يحرم قطع الصلاة الأعمّ من الصحيحة أم يحرم قطع الصلاة الصحيحة التي حكم الشارع بصحّتها؟ وقد حقّق في محلّه أن الصلاة التي يحرم قطعها هي الصلاة الصحيحة في نظر الشارع ولو ظاهراً.

وانطباق هذا العنوان - أي الصلاة الصحيحة- على الصلاة المفروضة في المقام فرع جريان البراءة عن وجوب الزائد (جزئية السورة أو وجوب التكبيرة الأخرى في مثال المتن) فإذا جرت البراءة عن الوجوب الزائد (السورة أو التكبير) ثبتت صحّة الصلاة ظاهراً وتثبت حرمة قطعها، فحرمة القطع مترتّبة

على جريان البراءة عن الزائد، فلا يعقل أن يستتبع أصلاً مؤمّناً عن حرمة القطع معارضاً لجريان البراءة عن الزائد؛ لاستحالة إجراء أصالة البراءة عن حرمة القطع، لأنّه يلزم من وجود الشيء عدمه، لأنّ البراءة عن الزائد هي التي أوجدت حرمة القطع، فكيف يعقل أن تجري البراءة لنفي حرمة القطع التي هي متولّدة من أصل البراءة عن الزائد؟

ببيان آخر: «المستفاد من دليل حرمة قطع الصلاة ليس بأكثر من حرمة قطع الصلاة الصحيحة واقعاً وظاهراً، أي ما يمكن للمكلّف الاكتفاء به في مقام الاجتزاء، وهذا يعني أن جريان البراءة عن الشرطية أو الجزئية الزائدة المشكوكة منقّح لموضوع حرمة القطع وجريان البراءة عنها، فلا يمكن للبراءة عن حرمة القطع أن تعارض البراءة المصحّحة للصلاة؛ لكونها في طولها ومترتّبة على جريانها.

وإن شئت قلت: إنه يستحيل أن تكون معارضة مع الأصل المصحّح، لأنّه يلزم من وجودها عدمها. وكل شيء يلزم من وجوده عدمه، يكون محالاً، فتتعيّن للسقوط وانحلال العلم الإجمالي بجريان الأصل المصحّح»[1] .

البرهان الخامس: الأقلّ والأكثر من موارد العامين من وجه

هذا هو المانع الخامس من موانع انحلال العلم الإجمالي الذي ذُكر في كلمات المشهور، وهو وجه وجيه بناءً على أصل موضوعي عند المشهور، لكن هذا الأصل الموضوعي غير مقبول عند السيد الشهيد قدس سره.

أساس هذا البرهان يقوم على تحويل الدوران بين الأقلّ والأكثر إلى الدوران بين عامّين من وجه.

وقبل الولوج في بيان هذا البرهان ينبغي تقديم مقدّمة في بيان الأصل

---

(١) الحلقة الثالثة: ج٢، ص٤٣٣، تعليقة رقم(٤٧).

الموضوعي الذي اتكأ عليه المشهور في الاستدلال، وحاصل هـذا الأصـل هـو مبنى فقهي في مسألة ما إذا قصد المكلّف في عبادتـه خـصوصيةً في الحكـم أو في المتعلّق فتبيّن خلافها، كما لو أتى المكلّف بالعمل العبادي بقـصد الاسـتحباب، وتبيّن بعد ذلك أنه واجب لا مستحبّ وبـالعكس، أو أتـى بالـصلاة بالمـسجد بقصد وجوب الصلاة بالمسجد ثـم تبـين أن الوجـوب تعلّـق بطبيعـة الـصلاة وليس متعلّقاً بخصوص الصلاة بالمسجد.

وفي المقام فصَّل صاحب العروة بين مـا إذا كـان قـصده بنحـو الاشـتباه في التطبيق أو كان بنحو التقييد، كما لو صلّى خلـف إمـام جماعـة بتـصوّر أنـه زيـد العادل، وبعد ذلك تبيّن أنه خالد، فإن كان من باب الاشـتباه في التطبيـق - أي أنه حتى لو تبيّن أنه خالد وليس زيداً فهو يصلّي أيضاً - فحكم صاحب العـروة في هذه الحالة بصحّة صلاته. أمّا لو كان من باب التقييد - أي أنه لوكان الامـام زيداً يصلي، لكن إذا كان خالد، فهو لا يصلي خلفه، أي أنه بقيد كون الامام هو زيد، وإلَّا لا يصلي - فحكم صاحب العروة ببطلان صـلاته؛ لاخـتلال قـصد القربة؛ لأنّ ما قصده لم يكن ثابتاً في الواقع، وما كـان ثابتـاً في الواقـع لم يقـصد؛ قال ﭬ: «لا يجـب قـصد الأداء والقـضاء ولا القـصر والـتمام، ولا الوجـوب والندب إلَّا مع توقّف التعيين على قصد أحدهما، بل لو قصد أحـد الأمـرين في مقام الآخر صحّ إذا كان على وجه الاشتباه في التطبيق، كأن قصد امتثـال الأمـر المتعلّق به فعلاً، وتخيّل أنه أمر أدائـي فبـان قـضائياً، أو بـالعكس، أو تخيـل أنـه وجوبي فبان ندبياً أو بالعكس، وكذا القصر والـتمام. وأمّـا إذا كـان عـلى وجـه التقييد فلا يكون صحيحاً، كما إذا قصد امتثال الأمر الأدائي ليس إلا، أو الأمـر الوجوبي ليس إلَّا، فبان الخلاف، فإنه باطـل»[1]. وأكثـر المعلّقـين عـلى العـروة

(١) العروة الوثقى: ج٢، ص٤٣٩.

وافقوه على هذه الفتوى، وتفصيله موكول إلى بحث الفقه.

إذا تبينت هذا المقدّمة نأتي لتقرير البرهان، وبدوره يبتني على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: تردّد الواجب المعلوم له حالات ثلاث

الحالة الأولى: تردّد الواجب بين متباينين، كما لو علم بوجوب الصلاة وتردّد أمره بين صلاة الجمعة أو الظهر، ولا خلاف في وجوب الاحتياط في هذه الحالة فيأتي بكلتا الصلاتين؛ الظهر والجمعة.

الحالة الثانية: تردّد الواجب بين الأقلّ والأكثر، كما لو تردّد في عدد أجزاء الصلاة بين كونها تسعة أو عشرة.

واختلف في هذه الحالة على قولين، الأوّل وجوب الاحتياط، أي يأتي بالأكثر، والثاني عدم وجوب الاحتياط، فيكتفي بالأقلّ فقط.

الحالة الثالثة: تردّد الواجب بين عامّين من وجه، كما لو أمر المولى بالإكرام، ثم تردّد الأمر بين كونه إكرام العادل وبين إكرام الهاشمي، فبين هذه العناوين (العادل والهاشمي) عموم من وجه، لأنهما يجتمعان في شخص واحد: هاشمي وعادل، ويفترقان، بأن يتحقّق أحدهما دون الآخر.

والظاهر من المشهور هو الاحتياط في هذه الحالة، ويتحقّق الاحتياط إمّا بإكرام شخص يحمل العنوانين معاً (العدالة والهاشمية) وإمّا بإكرام شخصين أحدهما عادل والآخر هاشمي، ولا يخفى أن وجوب الاحتياط في حالة الدوران بين العامّين من وجه؛ لأجل العلم الإجمالي، ومنجّزيته؛ لوجوب أحد الإكرامين، كما هو الحال في العلم الإجمالي بالمتباينين، من قبيل وجوب الصلاة المردّدة بين الظهر والجمعة.

والحاصل من هذه المقدّمة هو وجوب الاحتياط فيما إذا تردّد الواجب المعلوم إجمالاً بين عامّين من وجه.

المقدّمة الثانية: الواجب العبادي المردّد بين الأقلّ والأكثر من العامين من وجه

إنّ تردّد الواجب العبادي بين الأقلّ والأكثر يمكن تحويله إلى التردّد بين العامّين من وجه، وعليه يجب الاحتياط.

بيان ذلك: لايخفى أن بين الأقلّ والأكثر عموماً مطلقاً، لكن يمكن تحويله إلى عامّين من وجه؛ وذلك لأنّ امتثال الأمر بالأقلّ وامتثال الأمر بالأكثر قد يجتمعان وقد يفترقان؛ بأن يتحقّق أحدهما دون الآخر.

أمّا اجتماع الأقلّ والأكثر، ففي حالة إتيان المكلّف بالأكثر وحده بقصد امتثال الأمر الواقعي، سواء كان الأقلّ أو الأكثر.

ويفترق الأقلّ عن الأكثر، كما لو جاء بالأقلّ فقط - التسعة أجزاء- من دون السورة، كما هو واضح.

أمّا افتراق الأكثر عن الأقلّ فلا يخلو من خفاء بدواً، لأنّ الذي يأتي بالأكثر فهو ممتثل للأقلّ حتماً؛ لأنّ الأكثر مشتمل على الأقلّ وزيادة، لكن يمكن تصوير افتراق الأكثر عن الأقلّ؛ وذلك فيما لو كان الفعل عبادياً لا توصّلياً، فيمكن أن يأتي بالأكثر - العشرة أجزاء- بقيد أن الواجب هو الأكثر، بحيث لو كان الواجب هو التسعة أجزاء فهو لا يصلي، فهنا يأتي بعنوان الأكثر مقيداً بنحو لو كان الأقلّ هو الواجب لما امتثل الأمر، فهنا افترق الأكثر عن الأقلّ، ولنفرض أنه أتى بالأكثر رجاء للمطلوبية وليس بنحو الجزم كي يكون تشريعاً مبطلاً للعمل، وعليه إذا صلّى بهذا الشكل (الأكثر بقيد أن الواجب هو الأكثر) فقد حصل امتثال الأكثر، ولكنه لم يحصل امتثال الأقلّ على تقدير وجوبه.

فبناءً على الأصل الموضوعي المتقدّم، وهو ما إذا قصد المكلّف في عبادته خصوصية في الحكم أو في المتعلّق فتبيّن خلافها، فيصحّ إن كان قصده بنحو الاشتباه في التطبيق، ويبطل إن كان من باب التقييد؛ للإخلال بقصد القربة؛ لأنّ ما قصده لم يكن ثابتاً في الواقع، وما كان ثابتاً في الواقع لم يقصد.

إذن حاصل هذه المقدّمة هو أن النسبة بين الأقلّ والأكثر هي نسبة العامّين من وجه، وعلى هذا الأساس يجب الاحتياط في ضوء المقدّمة الأولى.

هذا تمام تقرير البرهان الخامس.

مناقشة البرهان الخامس

إن هذا البرهان غير تامّ؛ وذلك لبطلان المبنى الفقهي الذي اتكأ عليه الاستدلال، فإن التقييد المذكور في النيّة لا يضرّ بصدق الامتثال حتى للأمر بالأقلّ مادام الانبعاث عن الأمر فعلياً؛ إذ لا يشترط في العبادة أكثر من انبعاث المكلّف عن الأمر فعلياً حتى لو تحقّق امتثال الأمر بالأقلّ ضمنياً فيما لو جاء المكلّف بالأكثر.

فيتّضح أن ما ذكره الفقهاء من التفصيل بين الاشتباه بالتطبيق وبين التقييد غير تامّ ولانؤمن به «ولا نتعقلّ صورتين نسمّي أحدهما الاشتباه في التطبيق والأخرى بالتقييد، فنحن في سعة من هذا الإشكال، ونجري البراءة في باب الأقلّ والأكثر من حيث الأجزاء بلا مشكلة في المقام»[1].

وببطلان هذا المبنى الفقهي تسقط المقدّمة الثانية التي أرجعت تردّد الواجب المعلوم إجمالاً بين الأقلّ والأكثر، إلى تردّده بين العامّين من وجه، وحينئذ يسقط هذا البرهان على وجوب الاحتياط.

البرهان السادس

هذا البرهان يجري في الواجبات التي اعتبرت الزيادة فيها مانعةً ومبطلةً للفعل العبادي كالصلاة، والزيادة هي الإتيان بفعلٍ بقصد الجزئية للمركّب مع عدم وقوعه جزءاً له شرعاً. فلو جاء المكلّف بجزءٍ مشكوك في الصلاة بعنوان أنه جزء في الصلاة، فالصلاة حينئذ تكون باطلة؛ لأنّه تشريع محرّم منهيّ عنه.

---

(١) مباحث الأصول، تقريرات السيد كاظم الحائري: ج٤، ق٢، ص٣٣٣.

وحاصل هذا البرهان هو أن المكلّف إذا شكّ بين أن تكون السورة جزءاً من الصلاة أو ليست جزءاً، سوف يتشكّل عنده علم إجمالي، إمّا بوجوب الإتيان بالسورة – إذا فرضنا أن السورة جزء من الصلاة واقعاً – أو يحرم الإتيان بالسورة؛ لعدم ثبوت جزئيتها في الصلاة، وهذا العلم الإجمالي منجّز؛ لأنّه يدور بين أمرين متباينين هما وجوب الإتيان بالسورة وحرمة الإتيان بها، وبعبارة أخرى: نعلم إجمالاً بوجوب الصلاة مع السورة أو وجوب الصلاة الخالية عن السورة يقصد بها الجزئية.

وعليه فلابدّ من الاحتياط وهو أن يأتي بالسورة لا بعنوان أنها جزء من الصلاة بل برجاء المطلوبية، أو المطلوبية في الجملة، أي يأتي بالسورة من دون قصد الجزئية.

والفرق بين رجاء المطلوبية والمطلوبية بالجملة هو أن رجاء المطلوبية واضح وهو أن يأتي بالسورة باحتمال مطلوبيتها، فإن كانت واجبة فقد أتى بها وإلّا فلا. أمّا المطلوبية في الجملة فهو أصل المطلوبية الأعمّ من الوجوبية والاستحبابية.

وتطبيق عنوان المستحبّ على السورة، باعتبار أن السورة هي قرآن يصدق عليه ذكر، والذكر حسن على كلّ حال – كما ثبت في محلّه– فيأتي بالسورة إمّا بعنوان أنها واجبة أو بعنوان أنها مستحبة؛ لأنها قراءة قرآن يصدق عليه ذكر.

مناقشة البرهان السادس

إن هذا العلم الإجمالي منحل انحلالاً حقيقياً بالعلم التفصيلي بكون الإتيان بالسورة بقصد الجزئية مبطلاً للصلاة، لأنّ الشاكّ في الجزئية يعلم تفصيلاً بمبطلية الإتيان بالسورة بقصد الجزئية، لأنّ السورة إن لم تكن جزءاً واقعاً من الصلاة فهي مبطلة للصلاة كما هو واضح، وإن كانت جزءاً من الصلاة واقعا، فهي مبطلة للصلاة أيضاً لأنّ الإتيان بها بقصد الجزئية مع الشكّ في جزئيتها تشريع محرّم مبطل للصلاة، لا يشمله الوجوب الضمني للسورة، لأنّ الشيء

المحرم لا يمكن أن يكون واجباً.

وعلى هذا الأساس يكون وجوب الإتيان بالسورة مشكوكاً شكّاً بدوياً، وهو مجرى لأصالة البراءة من دون أن تعارضه البراءة عن حرمة الإتيان بها بقصد الجزئية؛ إذ لا معنى لجريان البراءة عن حرمة الإتيان بالسورة بقصد الجزئية، لأنّ الأصل العملي يجري في فرض الشكّ ولا يجري في فرض العلم، والمفروض أننا نعلم بحرمة الإتيان بالسورة بقصد الجزئية فلا يكون مجرى للبراءة.

النتيجة النهائية: من بحث الأقلّ والأكثر الارتباطي في الأجزاء

اتّضح مما تقدّم أن جميع البراهين الستّة التي أقيمت على وجوب الاحتياط غير تامّة، وعليه فالعلم الإجمالي بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء غير منجّز لوجوب الأكثر، لأنّه ينتهي إلى علم تفصيلي بوجوب الأقلّ وشكّ بدويّ في الأكثر، فتجري البراءة عن الزائد؛ لأنّه شكّ في التكليف الزائد وهو مجرى لأصالة البراءة.

تعليق على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**البرهان الثالث ... والجواب على ذلك**». ما ذكر من الجواب في المتن كان جواب المشهور أما على مبناه قُدِّسَ سِرُّهُ فحاصل جوابه عن هذا البرهان هو: (إن سقوط الفعلية بالامتثال أساساً غير معقول، إذ لو أريد به سقوط الجعل فهو لا يكون إلا بالنسخ، وإن أريد سقوط فعلية المجعول بارتفاع موضوعه فهو فرع أن يكون عدم الامتثال قيداً فيه، ومن الواضح أن أخذ قيد في الموضوع ليس جزافاً بل باعتبار دخله في الملاك والمحبوبية، ومن المعلوم أن عدم الامتثال ليس دخيلاً فيه لأن صدور المحبوب وما فيه الملاك لا يخرجه عن كونه محبوباً كما يظهر بمراجعة الوجدان ومراجعة المطلوب التكويني، نعم قد

لا يكون الفرد الثاني بعد الفرد الأول محبوباً، وذلك أمر آخر كما لا يخفى.

و عليه فكبرى سقوط الفعلية بالامتثال غير صحيحة وإنما الساقط بحسب الحقيقة فاعلية التكليف ومحرّكيته، وفي المقام لو ادُّعي الشك في سقوط الفعلية فقد عرفت أنه لا شكّ فيها، وإن ادعي الشك في سقوط الفاعلية تجاه الأقلّ فمن الواضح أن فاعلية الأقلّ المعلوم ومحركيته لا تكون بأكثر من الإتيان بالأقلّ، فإن فاعلية أيّ تكليف تعني لزوم الإتيان بمتعلّقه وسدّ باب عدمه والمفروض تحقّق ذلك خارجاً، وإنما الشك في سقوط فاعلية التكليف بالزائد لكن المفروض أن التكليف به مشكوك ومجرى للبراءة)[1].

• قوله ﭢ: «**وهكذا نعرف أن الأصل في نفسه ليس له دور معقول**». تفصيل البحث في كلام صاحب الكفاية الذي ذهب إلى التفصيل بجريان البراءة الشرعية دون العقلية وقد ذكر لذلك أمرين:

الأمر الأول: أن العلم الإجمالي في المقام مانع عن جريان البراءة العقلية، على أساس أنها حيث كانت عقلية فجريانها لا يوجب انحلال العلم الإجمالي تعبّداً وبحكم الشارع، وهذا بخلاف البراءة الشرعية، فجريانها يوجب انحلال العلم الإجمالي تعبّداً وبحكم الشارع.

وبكلمة: إن هذا الوجه مبنيّ على نقطة وهي استحالة انحلال العلم الإجمالي في المسألة حقيقة، لأنه يلزم من فرض انحلاله عدم انحلاله، وكلّ ما يلزم من فرض وجود الشيء عدم وجوده، فوجوده مستحيل في الخارج

بيان ذلك: ما تقدم من استحالة انحلال هذا العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بالأقلّ، لأن العلم التفصيلي به هو نفس العلم الإجمالي في المسألة، لأن العلم الإجمالي علم تفصيلي بالنسبة إلى الجامع ومجمل بالنسبة إلى خصوصيته، ولهذا

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٣٥.

يكون العلم بالأقلّ هو عين العلم الإجمالي، لأنه تفصيلي بالنسبة إلى الجامع ومجمل بالنسبة إلى خصوصيته من الاستقلالي أو الضمني، فالعلم بأصل وجوب الأقل تفصيلي وبالنسبة إلى خصوصياته إجمالي، وعلى هذا فانحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بالأقل، معناه انحلاله بنفسه وهذا كعلّية الشيء لنفسه مستحيل، وعليه فلا يمكن انحلال العلم الإجمالي في المقام بالعلم التفصيلي بالأقل، فإذا لم ينحل العلم الإجمالي فهو بيان ورافع لموضوع أصالة البراءة العقلية، لأن موضوعها عدم البيان والمفروض أن العلم الإجمالي بيان.

الأمر الثاني: أن الغرض في المقام معلوم كالوجوب، وعليه فلا محالة يحكم العقل بلزوم تحصيله وفراغ ذمّته عنه باعتبار أنه حقيقة الحكم وروحه، ومن الواضح أنه لا يمكن تحصيل القطع بحصوله وفراغ الذمّة منه إلا بالإتيان بالأكثر، وعلى هذا فحيث إن العقل يحكم بلزوم تحصيله جزماً، فلا يمكن أن يحكم بالبراءة عن الأكثر وقبح العقاب عليه، لاستحالة صدور حكمين متناقضين من العقل، ولازم حكمه بلزوم تحصيل الغرض هو الإتيان بالأكثر، لأن المكلف إذا أتى به تيقّن بحصول الغرض، فلذلك لا تجري أصالة البراءة العقلية، وأما أصالة البراءة الشرعية فلا مانع من جريانها في المقام، لأن موضوعها عدم العلم بالحكم الواقعي وهو محرز بالنسبة إلى وجوب الأكثر لعدم العلم به، ومعه لا مانع من إجرائها فيه.

وهذا ما ذكره بقوله: (الحق أن العلم الإجمالي بثبوت التكليف بينهما - أيضاً - يوجب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر، لتنجّزه به حيث تعلّق بثبوته فعلاً ... وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاضٍ برفع جزئية ما شكّ في جزئيته، فبمثله يرتفع الإجمال والتردّد عما تردّد أمره بين الأقل والأكثر، ويعينه في الأول)[1].

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٦٦.

مناقشة السيد الخوئي لصاحب الكفاية

إن هذا العلم الإجمالي كما يمنع عن جريان أصالة البراءة العقلية، يمنع عن جريان أصالة البراءة الشرعية أيضاً، لما مرّ من أنها لا تدلّ على دفع العقاب على ترك تحصيل الغرض المشكوك، إلا إذا دلّت على الأقلّ، وهي لا تدلّ على ذلك إلا على القول بالأصل المثبت.

وهذا ما ذكره بقوله: (التحقيق عدم صحّة التفكيك بين البراءة العقلية والشرعية، وأنه على تقدير عدم جريان البراءة العقلية كما هو المفروض لا مجال لجريان البراءة الشرعية أيضاً. وذلك لأن... الغرض الواصل بالعلم الإجمالي لو لزم تحصيله على كل تقدير كما هو المفروض، فلا ينفع الرجوع إلى مثل حديث الرفع مع الشك في حصول الغرض بإتيان الأقل، إذ غاية ما يدلّ عليه حديث الرفع ونحوه من أدلّة البراءة الشرعية هو رفع الجزئية عن الجزء المشكوك فيه ظاهراً، بمعنى عدم العقاب على تركه. ومن المعلوم أن رفع الجزئية عن الجزء المشكوك فيه ظاهراً لا يدلّ على كون الغرض مترتّباً على الأقلّ.

بعبارة أخرى: أصالة عدم جزئية المشكوك لا يترتّب عليها كون الغرض مترتّباً على الأقل، لعدم كونه من آثاره الشرعية، فإحراز كون الغرض مترتّباً على الأقل بها مبنيّ على القول بالأصل المثبت ولا نقول به، فيجب الإتيان بالأكثر لإحراز حصول الغرض.

بعبارة ثالثة: بعد الالتزام بوجوب تحصيل الغرض بحكم العقل وكون المكلّف معاقباً بترك تحصيله، لا ينفع الرجوع إلى مثل حديث الرفع، لكونه دالاً على عدم العقاب بترك الجزء المشكوك فيه، لا على رفع العقاب بترك تحصيل الغرض)[1].

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٤٣٩.

مناقشة الشهيد الصدر للسيد الخوئي

حاصل مناقشة الشهيد الصدر بالنقض أولاً وبالحلّ ثانياً.

أما النقض، فلأن ما ذكره السيد الخوئي منقوض بالشبهات البدوية، بتقريب أن أصالة البراءة عن الوجوب أو الحرمة في هذه الشبهات إنما تكون مؤمنة من ناحية التكليف فحسب دون احتمال الغرض، فإذن لابد من التمسك بأصالة البراءة العقلية للتأمين من ناحية احتمال الغرض، ولازم ذلك أن البراءة الشرعية في الشبهات البدوية بحاجة دائماً إلى ضمّ البراءة العقلية إليها، وحينئذ فيلزم كون البراءة الشرعية في الشبهات البدوية لغواً، إذ يجوز الاكتفاء بأصالة البراءة العقلية فيها لدفع احتمال العقاب.

وهذا ما ذكره بقوله: (و هذا الإشكال غير تامّ؛ وذلك: **أولاً**: للنقض بموارد الشبهات البدوية، فإن أدلّة البراءة لو كانت تؤمّن من ناحية التكليف فقط دون الغرض، فاحتمال الغرض في موارد الشبهة البدوية لا مؤمّن عنه سوى البراءة العقلية على القول بها، وهذا معناه أن البراءة الشرعية في الشبهات البدوية بحاجة إلى ضم البراءة العقلية دائماً فيلزم لغويتها)[1].

وأما الحلّ، فلأن التكليف الحقيقي الذي هو قابل للتنجيز والتعذير هو التكليف الذي فيه روح ومبدأ لا بما هو اعتبار فارغ مستقلّ، لأنه بما هو اعتبار ملحوظ آلة ومرآة إلى ما وراءه وهو الغرض والمبدأ.

وعلى هذا فيمكن دعوى التفصيل بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية، وذلك لأن الغرض حيث إنه واحد في الواقع ومعلوم إجمالاً بدون انحلال، فيكون البيان تاماً، ومعه لا موضوع للبراءة العقلية، فعدم جريانها من جهة أنه الموضوع لها، وأما البراءة الشرعية فحيث إن موضوعها الشك في التكليف وهو

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٤٥.

الشك في وجوب الأكثر، فيكون متحققاً في المقام، وعليـه فلابـدّ مـن جريانهـا، فإذا جـرت أمّنـت عـن روح التكليـف وحقيقتـه أيـضاً، فالنتيجـة أنـه يمكـن التفكيك بينهما.

وهذا ما أشار إليه بقوله متمّماً: (و ثانياً: إن التكاليف تنجيزاً أو تعـذيراً إنـما تلحظ بمعناها الحرفي وبما هي حافظة لمـا وراءهـا مـن المبـادئ والأغـراض، إذ بقطع النظر عن ذلك لا تكون إلا اعتبارات جوفاء لا معنى للتنجيز أو التعـذير عنها، فالبراءة الشرعية الجارية عن التكليف المشكوك تـؤمّن بالدلالـة العرفيـة المطابقية عن روح التكليف وجوهره وهو الغرض من ورائه.

وعليه يمكن دعوى التفصيل بين البراءتين بان الغرض حيث إنـه وجـداني ومعلوم فلا انحلال فيه كما أن البيان تامّ بالنسبة إليه - مع قطع النّظر عـما تقـدّم في محلّه - فلا تجري بلحاظه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وأما الـبراءة الـشرعية فهي تجري عن الزائد والذي ليس وجوبه معلوماً وبجريانها عنه تؤمّن عن روح التكليف وجوهره).

خلاصة ما تقدم

تنقسم حالات الشكّ في الأقلّ الأكثر إلى حالتين:

الحالة الأولى: الشكّ بين الأقلّ والأكثر الاستقلالي، بمعنى أن ما يتميّـز بـه الأكثر على تقدير وجوبه يكون واجباً مستقلاً عن وجوب الأقـلّ، ولا إشـكال بين الاعلام في تنجّز وجوب الأقلّ، وذلـك للعلـم التفـصيلي بـه، سـواء كـان الواجب واقعاً هو الأقلّ أم الأكثـر، أمّـا وجـوب الزائـد فهـو مـشكوك بـشكّ بدوي، فتجري عنه البراءة عقلاً وشرعاً على مسلك المشهور (قبح العقاب بـلا بيان) وشرعاً فقط على مسلك حقّ الطاعة.

الحالة الثانية: الشكّ بين الأقـلّ والأكثـر الارتبـاطي، أي أن هنـاك وجوبـاً

واحداً له امتثال واحد وعصيان واحد، وهو متعلّق إمّا بالأقلّ وإمّا بالأكثر، وله حالات متعدّدة:

الأولى: الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء

أُقيمت عدة براهين على عدم إمكان جريان البراءة العقلية والشرعية:

البرهان الأوّل: أن مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، من العلم الإجمالي بين المتباينين، وهو العلم بوجوب متعلّق إمّا بالتسعة أجزاء أو بمجموع العشرة أجزاء، فيكون الأكثر مبايناً للأقلّ، فيتنجّز.

مناقشة البرهان الأوّل: أُجيب على هذا البرهان بوجوه أربعة:

الوجه الأوّل: إن هذا العلم الإجمالي منحلّ بالعلم التفصيلي بوجوب الأقلّ على كلّ تقدير، إمّا وجوباً نفسياً أو وجوباً غيرياً؛ لكونه جزء الواجب ومقدّمة داخلية له.

ناقش السيد الشهيد هذا الوجه بأنه متوقّف على القول بأن الأجزاء هي مقدّمات داخلية، والقول بوجوب المقدّمات الداخلية تتّصف بالوجوب كالمقدّمات الخارجية، وكلاهما غير تامّ.

الوجه الثاني: أن العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ أو الأكثر المشتمل على الزائد منحلّ بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للأقلّ؛ لأنّ الأقلّ واجب وجوبا نفسياً، إمّا استقلالاً أو ضمن الأكثر، وعليه يكون وجوب الأقلّ نفسياً، وهو معلوم تفصيلاً وإن كان مردّداً بين الاستقلالي والضمني، وهذا المعلوم التفصيلي (الوجوب النفسي للأقلّ) مصداق للجامع المعلوم بالإجمال، فينحلّ العلم الإجمالي.

مناقشة الوجه الثاني: حاول المحقّقون الإجابة على هذا الوجه بعدّة مناقشات:

المناقشة الأولى: أن المعلوم بالتفصيل ليس مصداقاً للمعلوم بالإجمال.

جواب السيد الشهيد على المناقشة الأولى: إن الاستقلالية حدّ للوجوب، والحدّ لا يدخل بالعهدة؛ لأنّ الذي تشتغل به العهدة هو ذات الواجب النفسي من دون قيد الاستقلالية.

المناقشة الثانية: إن العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ أو الأكثر المشتمل على الزائد، لا ينحلّ بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للأقلّ استقلالاً أو ضمن الأكثر؛ لأنّ العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ إمّا استقلالاً أو ضمناً هو عين العلم الإجمالي، وعليه فلا يحصل الانحلال.

جواب السيد الشهيد على المناقشة الثانية: أن الإطلاق لا يدخل في العهدة.

الوجه الثالث: إن العلم الإجمالي الذي أبرز للمنع عن جريان البراءة هو العلم بالوجوب بخصوصياته كوصف الإطلاق والاستقلالية والضمنية، ومن الواضح أن مثل هذه الخصوصيات لا تصلح للتنجّز، واذا لوحظ العلم بالوجوب بالقدر الذي يصلح للتنجّز، فحينئذ لا يوجد علم إجمالي أصلاً، والموجود هو علم تفصيلي بوجوب الأقلّ وشكّ بدوي في وجوب الزائد.

الوجه الرابع: الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي، أي إن العلم الإجمالي بين الأقلّ والأكثر منحلّ حكماً؛ لانحلال الركن الثالث.

مناقشة السيد الشهيد للوجه الرابع: إن هذا الوجه صحيح في نفسه، لكن الملاحظة المتوجّهة إليه هو أن النوبة لا تصل إلى انحلال الركن الثالث؛ وذلك لما تقدّم من عدم وجود علم إجمالي أصلاً، وإنما الحاصل هو علم تفصيلي بالأقلّ وشكّ بدوي في وجوب الزائد.

البرهان الثاني: أن الواجب المردّد بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين لا يمكن أن يكون الغرض فيه مردّداً بينهما أيضاً، بل لابدّ أن يكون الغرض أمراً وحدانياً، وعليه فلابدّ من الاحتياط والإتيان بالأكثر، ولذا يكون مجرى لأصالة الاشتغال.

ناقش السيد الشهيد هذا البرهان بوجهين:

الوجه الأوّل: لا دليل على أن لكلّ واجب غرضاً وحدانياً وبسيطاً إمّا أن يوجد وإمّا أن يعدم، بل الأغراض المترتّبة على الأحكام لها درجات ومراتب.

الوجه الثاني: أن الغرض إنما يتنجّز عقلاً بالوصول إذا كان مقروناً بتصدّي المولى لجعله وإبراز مطلوبيته، فما لم يثبت هذا الجعل والاعتبار فلا يدخل في العهدة، وعليه فاحتمال تحقّق الغرض بالإتيان بالأكثر لا أثر له.

البرهان الثالث: إن وجوب الأقلّ معلوم تفصيلاً، إمّا الأقلّ بالتسعة أجزاء مستقلّة وإمّا التسعة الضمنية - أي مع الجزء العاشر- فالأقلّ منجّز على المكلّف، فيجب امتثاله للخروج من العهدة.

مناقشة البرهان الثالث: إنّ عدم اليقين بفراغ الذمّة من التكليف المعلوم، إنما يوجب الاحتياط والاشتغال عقلاً في حالة كون سبب الشكّ هو الشكّ في الإتيان بمتعلّقه، وهذا غير حاصل في المقام.

البرهان الرابع: هذا البرهان يجري في الواجبات الارتباطية التي يحرم قطعها عند الشروع بها؛ وحاصله: أن الانسان إذا دخل في الصلاة يحصل عنده علم إجمالي بين المتباينين، لأنّ الصلاة الواجبة في الواقع، إمّا الصلاة بلا سورة وهي هذه الصلاة التي يصلّيها فيحرم قطعها، وإمّا الصلاة الواجبة في الواقع هي الصلاة مع السورة، فيجب إعادتها مع السورة، فيدور أمره بين حرمة القطع وبين إعادتها واستبدالها بصلاة مع السورة، واذا كان الأمر كذلك يكون العلم الإجمالي منجّزاً لكلا الطرفين .

مناقشة السيد الشهيد للبرهان الرابع: حُقّق في محلّه أن الصلاة التي يحرم قطعها هي الصلاة الصحيحة في نظر الشارع ولو ظاهراً، وانطباق هذا العنوان - أي الصلاة الصحيحة- على الصلاة المفروضة في المقام فرع جريان البراءة عن وجوب الزائد. فإذا جرت البراءة عن الوجوب الزائد، ثبتت صحة الصلاة

ظاهراً وتثبت حرمة قطعها، فحرمة القطع مترتّبة على جريان البراءة عن الزائد، فلا يعقل أن يستتبع أصلاً مؤمّناً عن حرمة القطع معارضاً لجريان البراءة عن الزائد؛ لاستحالة إجراء أصالة البراءة عن حرمة القطع، لأنّه يلزم من وجود الشيء عدمه.

البرهان الخامس: إن تردّد الواجب العبادي بين الأقلّ والأكثر يمكن تحويله إلى التردّد بين العامّين من وجه، وعليه يجب الاحتياط، وافتراق الأكثر عن الأقلّ فيما لو كان الفعل عبادياً لا توصّلياً.

مناقشة البرهان الخامس: إن هذا البرهان غير تامّ؛ وذلك لبطلان المبنى الفقهي الذي اتكأ عليه الاستدلال.

البرهان السادس: أن المكلّف إذا شكّ بين أن تكون السورة جزءاً من الصلاة أو ليست جزءاً، سوف يتشكّل عنده علم إجمالي، إمّا بوجوب الإتيان بالسورة – إذا فرضنا أن السورة جزء من الصلاة واقعاً– وإمّا يحرم الإتيان بالسورة؛ لعدم ثبوت جزئيتها في الصلاة، وهذا العلم الإجمالي منجّز؛ لأنّه يدور بين أمرين متباينين، وعليه فلابدّ من الاحتياط وهو أن يأتي بالسورة لا بعنوان أنها جزء من الصلاة بل برجاء المطلوبية أو المطلوبية في الجملة.

مناقشة البرهان السادس: إن هذا العلم الإجمالي منحلّ انحلالاً حقيقياً بالعلم التفصيلي بكون الإتيان بالسورة بقصد الجزئية مبطلاً للصلاة، لأنّ الشاكّ في الجزئية يعلم تفصيلاً بمبطلية الإتيان بالسورة بقصد الجزئية.

النتيجة النهائية من بحث دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطي في الأجزاء هي: أن العلم الإجمالي بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء غير منجّز لوجوب الأكثر، لأنّه ينتهي إلى علم تفصيلي بوجوب الأقلّ وشكّ بدوي في الأكثر، فتجري البراءة عن الزائد.

(٥٢)

الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشرائط

- بيان محلّ البحث
- أقسام الشرائط
- تحقيق المصنّف في مسألة الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشرائط
- عدم الفرق في إجراء البراءة بين كون الشرط للمتعلّق أو لمتعلّق المتعلّق
- العراقي يفصّل في إجراء البراءة في شرطية متعلّق المتعلّق
- مناقشة المصنّف للمحقّق العراقي
- حكم الشكّ في المانعية
- الأقوال في مسألة الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشرائط
  - ✓ القول الأوّل: إجراء البراءة العقلية والنقلية
  - ✓ القول الثاني: عدم جريان البراءة العقلية وجريان البراءة النقلية

٢. الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشرائط

والتحقيقُ فيها ـ على ضوء المسألةِ السابقة ـ هو جريانُ البراءة عن وجوب الزائد، لأنّ مرجعَ الشرطيةِ للواجب إلى تقيُّد الفعلِ الواجبِ بقيدٍ وانبساطِ الأمرِ على التقيُّدِ كما تقدّمَ في موضعه، فالشكُّ فيها شكٌّ في الأمر بالتقيُّد، والدورانُ إنّما هو بين الأقلِّ والأكثرِ إذا لوحظَ المقدارُ الذي يدخلُ في العهدة، وهذا يعني وجودَ علمٍ تفصيليٍّ بالأقلّ وشكٍّ بدويٍّ في الزائد، فتجري البراءةُ عنه.

ولا فرقَ في ذلك بين أن يكونَ الشرطُ المشكوكُ راجعاً إلى متعلّق الأمرِ كما في الشكّ في اشتراط العتقِ بالصيغةِ العربيةِ واشتراطِ الصلاةِ بالطهارة، أو إلى متعلّقِ المتعلّقِ كما في الشكّ في اشتراط الرقبةِ التي يجبُ عتقُها بالإيمان، أو الفقيرِ الذي يجب إطعامُه بالهاشمية.

وقد ذهب المحقّقُ العراقيُّ ﰀ إلى عدم جريانِ البراءةِ في بعض الحالاتِ المذكورة، ومردُّ دعواه إلى أنَّ الشرطيةَ المحتملةَ على تقدير ثبوتِها تارةً تتطلّبُ من المكلّف في حالةِ إرادتِه الإتيانَ بالأقلّ أن يُكملَه ويضُمَّ إليه شرطَه، وأخرى تتطلّبُ منه في الحالة المذكورةِ صرفَهُ عن ذلك الأقلِّ الناقصِ رأساً وإلغاءَهُ إذا كان قد أتى به، ودفعَهُ إلى الإتيان بفردٍ آخرَ كاملٍ واجدٍ للشرط.

ومثالُ الحالة الأولى: أن يعتِقَ رقبةً كافرةً؛ فإنّ شرطيةَ الإيمانِ في الرقبةِ تتطلّبُ منه أن يجعلَها مؤمنةً عند عتْقِها، وحيث إنّ جعلَ الكافرِ مؤمناً ممكنٌ، فالشرطيةُ لا تقتضي إلغاءَ الأقلِّ رأساً، بل تكميلَه، وذلك بأن يجعلَ الكافرَ مؤمناً عند عتقِه له، فيُعتِقُه وهو مؤمن.

ومثالُ الثاني: أن يُطعِمَ فقيراً غيرَ هاشميٍّ، فإنّ شرطيةَ الهاشميةِ تتطلّبُ

منه إلغاءَ ذلك رأساً وصرفَهُ إلى الإتيان بفردٍ جديدٍ من الإطعام، لأنّ غيرَ الهاشميّ لا يمكنُ جعلُه هاشمياً.

ففي الحالة الأولى: تجري البراءةُ عن الشرطيةِ المشكوكةِ لأنّ مرجعَ الشكّ فيها إلى الشكّ في ايجاب ضمّ أمرٍ زائدٍ إلى ما أتى به بعد الفراغِ عن كونِ ما أتى به مصداقاً للمطلوب في الجملة. وهذا معنى العلمِ بوجوبِ الأقلّ والشكّ في وجوبِ الزائدِ. فالأقلُّ محفوظٌ على كلّ حالٍ والزائدُ مشكوكٌ.

وفي الحالةِ الثانية: لا تجري البراءةُ عن الشرطية لأنّ الأقلَّ المأتيَّ به ليس محفوظاً على كلّ حال؛ إذ على تقدير الشرطيةِ لابدّ مِن إلغائِه رأساً، فليس الشكُّ في وجوبِ ضمّ أمرٍ زائدٍ إلى ما أتى به ليكونَ من دوران الأمرِ بين الأقلّ والأكثر.

وهذا التحقيقُ لا يمكنُ الأخذُ به؛ فإنّ الدورانَ في كلتا الحالتين دورانٌ بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ الملحوظَ فيه إنّما هو عالَمُ الجعل وتعلّقُ الوجوب، وفي هذا العالَم ذاتُ الطبيعيِّ معروضٌ للوجوب جزماً ويُشكُّ في عروضه على التقيُّدِ فتجري البراءةُ عنه، وليس الملحوظُ في الدوران عالَمَ التطبيقِ خارجاً ليُقالَ: إن ما أُتي به مِن الأقلّ خارجاً قد لا يصلُحُ لضمّ الزائدِ إليه ولا بدّ من إلغائِه رأساً على تقدير الشرطية.

ولا يختلفُ الحالُ في جريان البراءةِ عندَ الشكّ في الشرطية ووجوبِ التقيُّدِ بين أن يكونَ القيدُ المشكوك أمراً وجودياً ـ وهو ما يعبَّرُ عنه بالشرط عادةً ـ أو عدمَ أمرٍ وجوديّ، ويعبَّرُ عن الأمر الوجوديّ حينئذٍ بالمانع، فكما لا يجبُ على المكلّفِ إيجادُ ما يُحتملُ شرطيَّتُه، كذلك لا يجبُ عليه الاجتنابُ عما يُحتَملُ مانعيَّتُه؛ وذلك لجريان الأصلِ المؤمِّن.

الشرح

تقدّم الكلام في البحث السابق في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء، وتبيّن أن السيد الشهيد قدس سره انتهى إلى إمكان جريان البراءة عن الجزء المشكوك والاكتفاء بالإتيان بالأقلّ.

وفي هذا البحث نتناول دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الشرائط.

وقبل الولوج في البحث ينبغي بيان محلّ البحث، ثمّ بيان أقسام الشرائط المتصوّرة في المقام – في مقدّمتين–:

المقدمة الأولى: بيان محلّ البحث في الأقلّ والأكثر في الشرائط

من الواضح أن دوران الأمر بين التعيين والتخيير له موارد متعدّدة:

المورد الأوّل: دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الأصولية: وذلك من قبيل تعارض النصّين مع ثبوت مزيّة في أحدهما يحتمل أن تكون مرجّحة لذيها، وعدم إطلاق يدلّ على التخيير حتّى في هذه الصورة، فالأمر دائر بين حجّية ذي المزية فقط وبين حجّية أحدهما بنحو التخيير، وفي مثل هذه الحالة يلتزم بالتعيين، لأنّ ذا المزيّة مقطوع الحجّية على كلا التقديرين. وأمّا غيره فهو مشكوك الحجّية. وحيث إن الشكّ في الحجّية يلازم القطع بعدمها، فيتعيّن الالتزام بذي المزيّة.

المورد الثاني: دوران الأمر بين التعيين والتخيير في باب التزاحم: وذلك من قبيل التزاحم بين واجبين أحدهما محتمل الأهمّية، فيدور الأمر بين تعيين محتمل الأهمّية والتخيير بينه وبين غيره. وفي مثل ذلك يلتزم بالتعيين أيضاً.

المورد الثالث: دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال: وذلك من قبيل دوران الأمر في مقام الطاعة مع التمكّن من الإطاعة التفصيلية بين

تعيّنها (أي الإطاعة التفصيلية) عقلاً أو التخيير بينها وبين الإطاعة الإجمالية. والحكم هو التعيين أيضاً؛ للشكّ في تحقّق الامتثال وسقوط التكليف، بالاقتصار على الإطاعة الإجمالية وقاعدة «الاشتغال اليقيني تستدعي الفراغ اليقيني».

ولا يخفى أن جميع هذه الموارد الثلاثة ليست محلّ البحث في الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشرائط.

المورد الرابع – وهو محلّ البحث في المقام–: وهو ما إذا علم بتعلّق التكليف بأمر معيّن وشكّ في أنّه واجب بنحو التعيين أو بنحو التخيير بينه وبين غيره، كما إذا علم بوجوب العتق عند القدرة عليه على تقدير الإفطار عمداً، وشكّ في أنّه واجب عليه خاصّة أو أنّه مخيّر بينه وبين الصوم – مثلاً –.

ومن هنا يتّضح أنّه ليس من محلّ البحث في المقام ما إذا تعلّق الأمر بطبيعة وشكّ في أخذ خصوصية فيها، فيشكّ في تعيين ذي الخصوصية أو التخيير بينه وبين غيره، فإنّ جميع موارد الأقلّ والأكثر في الجزئية والشرطية كذلك، بل محلّ الكلام ما إذا علم ملاحظة ذي الخصوصية – كالعتق في المثال – وشكّ في اعتباره بخصوصه أو مخيّراً بينه وبين غيره.

بعبارة أخرى: ليس محلّ البحث بين كون الواجب مشروطاً بشرطين أو ثلاثة، وإنما البحث في أن الواجب هل مشروط بالشرط المعيّن–كالعتق مثلاً – أم مخيّر بينه وبين غيره؟

المقدّمة الثانية: أقسام الشرائط

يمكن تقسيم الشرائط المتوفّرة في المقام على نحوين:

النحو الأوّل: شرائط المتعلّق، من قبيل شرطية الصلاة بالطهارة، فالطهارة شرط في المتعلّق وهو الصلاة، والشكّ في شرطية المتعلّق هو الشكّ في أخذ شرط زائد على المتعلّق؛ من قبيل الشكّ في شرطية الطهارة في صلاة الميّت.

النحو الثاني: شرائط متعلّق المتعلّق، من قبيل الرقبة في قول المولى: «اعتق رقبة»، فالمتعلّق هو العتق، ومتعلّق المتعلّق هو الرقبة.

والشكّ في شرطية متعلّق المتعلّق هو الشكّ في أخذ شرط في متعلّق المتعلّق، من قبيل الشكّ في شرطية الإيمان في الرقبة.

وعلى كلا التقديرين – أي سواءٌ كان الشكّ في المتعلّق أو في متعلّق المتعلّق– تارةً يكون أمراً وجودياً مغايراً مع المشروط، وأخرى يكون أمراً عدمياً، والأوّل (الأمر الوجودي) من قبيل الطهارة بالنسبة إلى الصلاة، فالطهارة أمر وجودي، والثاني (الأمر العدمي) من قبيل مانعية لبس ما لا يؤكل لحمه في الصلاة.

استدلال المصنف على جريان البراءة عن الزائد

هنالك أقوال متعدّدة[1] في هذه المسألة، أمّا بالنسبة إلى المصنّف فقد ذهب إلى جريان البراءة عن وجوب الزائد – أي الشرط المشكوك– والاكتفاء بالإتيان بالأقلّ، كما هو الحال في مسألة الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء.

ويبتني استدلاله قدس سره على البراءة عن الزائد على مقدّمة تقدّمت في القسم الأوّل حاصلها: أن الأمر ينبسط على المقيّد وتقيّده، يعني يحصّصه بحصّة معيّنة. فاشتراط المولى الصلاة بالطهارة يعني تحصّص هذا الواجب بحصّة خاصّة، مما يعني أن الأمر منبسط على ذات الفعل (وهو الصلاة) وعلى تقيّده بذلك القيد (وهو الطهارة) وقد أشار المصنّف إلى هذه المقدّمة في الحلقة الثانية تحت عنوان «المسؤولية تجاه القيود والمقدّمات» وذكر فيها أنه: «في مورد المقدّمة الشرعية الوجودية قد يتعلّق الأمر بالمقيّد [أي الصلاة عن طهارة]. والمقيّد عبارة عن ذات المقيّد والتقيّد، وأن المقدّمة المذكورة [الوضوء] مقدّمة عقلية للتقيّد»[2].

---

(١) سوف نذكر الأقوال آخر بعد التعليق على النصّ إن شاء الله تعالى.

(٢) دروس في علم الأصول: ص٢٠٠.

وذكر هذا الكلام مرّة أخرى في التقسيم الثالث من مسألة شمول الوجوب الغيري، حيث قال: «إنّ أخذها قيداً يعني تحصيص الواجب بها وجعل الأمر متعلّقاً بالتقيّد، فيكون تقيّد الفعل بمقدّمته الشرعية واجباً نفسياً ضمنياً لا القيد نفسه. فإن قيل: إنّ التقيّد منتزع عن القيد، فالأمر به أمر بالقيد، كان الجواب: أن القيد وإن كان دخيلاً في حصول التقيّد لأنّه طرف له، لكن هذا لا يعني كونه عينه، بل التقيّد بما هو معنى حرفيّ له حظّ من الوجود والواقعية مغاير لوجود طرفيه، وذلك هو متعلّق الأمر النفسي ضمناً»[1].

وبهذا يتبيّن أنّ مرجع الشرطية في الواجب (الصلاة) إلى تقيّد الفعل الواجب بقيد وانبساط الأمر على التقيّد، وعليه يكون الشكّ في الشرطية شكّاً في التقيّد، وإذا لاحظنا مقدار ما يدخل في عهدة المكلّف في حالة وجود الشرط وعدمه، نجده مردّداً بين الأقلّ والأكثر، أي أننا نعلم علماً تفصيلياً بوجوب أصل الصلاة، لكنا نشكّ في وجوب تقيّده بالطهارة، فنجري البراءة عن التقيّد.

إن قيل: إن الشكّ في وجوب الشرط وعدمه هو من قبيل تردّد الواجب بين متباينين، الموجب للاحتياط، لأنّه يدور أمره بين الصلاة الفاقدة لشرطية الطهارة وبين الصلاة الواجدة لشرطية الطهارة، ومن الواضح أن كلتيهما (الصلاة الواجدة للطهارة والفاقدة لها) أمران متباينان، وليس من موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر، وعليه يجب الاحتياط.

الجواب: إن هذا يصحّ فيما إذا لاحظنا حدّ الواجب، أو الوجوب، فإنّ التقيّد بالطهارة وعدمه حدّان للواجب، ويكون العلم به من حالات تردّد الواجب بين متباينين، أمّا إذا لاحظنا عالم المقدار الذي يدخل في العهدة فيختلف الحال؛ لأنّه في عالم العهدة نرى أن هذا التردّد تردّد بين الأقلّ والأكثر،

---

(١) المصدر نفسه: ص٢٨٢.

لأنا نعلم باشتغال الذمّة بأصل الصلاة ونشكّ في اشتغالها بالتقيّد بالطهارة.

والحاصل أن الشكّ في الشرطية – حيث إنّه مبنيّ على النظر إلى عالم العهدة– فلابدّ أن يكون من موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر، لا أنه مبنيّ على النظر إلى حدّ الواجب أو الوجوب ليكون من باب تردّد الواجب بين متباينين.

عدم الفرق في إجراء البراءة بين كون الشرط للمتعلق أو لمتعلق المتعلق

إن ما تقدّم من الاكتفاء بالأقلّ والبراءة عن الشرط الزائد لا يفرق فيه بين أن يكون الشرط المشكوك راجعاً إلى متعلّق الأمر –أي الواجب– أو إلى متعلّق المتعلّق.

بيان ذلك: إن الشروط على نحوين، كما تقدّم:

النحو الأوّل: شرط المتعلّق كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، فالوجوب هو الحكم، والصلاة هي متعلّق الحكم، والطهارة هي شرط المتعلّق – الصلاة– من قبيل شرط العربية في العتق، فالوجوب هو الحكم، والمتعلّق هو العتق، والعربية شرط المتعلّق.

النحو الثاني: شرط متعلّق المتعلّق – أي الموضوع– من قبيل شرطية الإيمان في الرقبة في قوله: اعتق رقبة، أو اشتراط العدالة بالفقير الذي يجب إكرامه.

وعلى كلا التقديرين – أي سواء كان الشرط شرطاً للمتعلّق، أو لمتعلّق المتعلّق– تجري البراءة عن الشرط المشكوك، لأنّه يكون من الشكّ في التكليف الزائد الذي هو مجرى للبراءة، لأنّه من موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

أمّا شرط المتعلّق، فالأمر واضح كما تقدّم بيانه.

وأمّا الشرط الراجع إلى متعلّق المتعلّق فيكون أمر الواجب يدور بين كونه عتق رقبة مؤمنة وبين عتق مطلق الرقبة ولو كانت كافرة، ومن الواضح إن عتق الرقبة المؤمنة هو الأكثر؛ لما فيه من مؤونة زائدة وهي شرطية الإيمان، فيدور الأمر بين الأقلّ والأكثر الذي تقدّم كونه مجرى للبراءة عن الأكثر والاكتفاء بالأقلّ.

وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «والتحقيق فيها على ضوء ما تقدّم في الدوران بين الأقلّ والأكثر بلحاظ الأجزاء هو جريان البراءة عن وجوب الشرط سواء كان شرطاً لمتعلّق التكليف كالطهارة في الصلاة أو شرطاً لمتعلّق المتعلّق كاشتراط الإيمان في عتق الرقبة، لأنّ مرجع الشرطية إلى تقيّد الواجب بقيد زائد وانبساط الأمر على التقيّد كما تقدّم في محلّه، فالشكّ فيها شكّ في الأمر بالتقيّد المذكور زائداً على الأمر بذات المقيّد وهو من الدوران بين الأقلّ والأكثر بلحاظ ما يدخل في العهدة وإن لم يكن كذلك بلحاظ حدّ الواجب أو الوجوب، وهذا يعني انحلال العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً إلى علم تفصيلي بالأقلّ وشكّ بدويّ بالزائد بلحاظ ما يدخل في العهدة فتجري البراءة عنه»[1].

تفصيل العراقي في إجراء البراءة في شرطية متعلق المتعلق

ذهب المحقّق العراقي قُدِّسَ سِرُّهُ إلى أن الصحيح في المقام هو الانحلال بالنسبة إلى الشرط الراجع إلى المتعلّق، أمّا إذا كان الشرط راجعاً إلى متعلّق المتعلّق فيرى التفصيل في حالاته.

بيان ذلك: إن الشروط الراجعة إلى متعلّق المتعلّق على نحوين.

- فتارةً: تكون من الشروط القابلة لإضافتها إلى المتعلّق، فإذا قال المولى: اعتق رقبة، فالمكلّف إذا أراد أن يعتق رقبة كافرة ثم علم أن الرقبة المطلوب عتقها هي الرقبة المؤمنة، فالشرط هنا - الإيمان- يمكن أن يضاف إلى الرقبة وذلك بتحويلها من رقبة كافرة إلى رقبة مؤمنة؛ لأنّ جعل الكافر مؤمناً أمر ممكن.
- وأخرى: الشروط الراجعة إلى متعلّق المتعلّق، والتي لا تكون قابلة لإضافتها إلى المتعلّق؛ من قبيل شرط الهاشمية بالنسبة إلى الفقير الذي يجب إكرامه، فلو أراد المكلّف إكرام الفقير غير الهاشمي، ثم علم بأن الواجب إكرامه

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٥٢.

هو الفقير الهاشمي، ففي هذه الحالة يجب إلغاء الفقير غير الهاشمي والإتيان بفقير هاشمي، لأنّ الفقير غير الهاشمي لايمكن جعله هاشمياً.

إذا تبيّن ذلك، يقول المحقّق العراقي: في الحالات التي يمكن ضمّ الشرط إلى المتعلّق كما في حالة تحويل الرقبة من كافرة إلى مؤمنة، تجري البراءة عن الشرط المشكوك، لأنّه يكون من موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر، ويكون الشكّ في الشرط الزائد شكّاً في التكليف الزائد الذي تجري به البراءة عن الزائد، لأنّ العتق مطلوب إمّا مطلقاً وإمّا مع ضمّ الشرط الزائد وهو الإيمان، فيوجد علم تفصيلي بالأقلّ – لأنّه محفوظ على كلّ تقدير – وشكّ في وجوب الزائد، فيأتي بالأقلّ ويجري البراءة عن الزائد.

أمّا في الحالات التي لا يمكن أن يضمّ الشرط إلى المتعلّق، كما حالة شرط الهاشمية في إكرام الفقير، فلا يكون المورد من موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر؛ وذلك لأنّ الأقلّ ليس محفوظاً على كلّ تقدير؛ لأنّه على تقدير وجود شرط الهاشمية في إكرام الفقير لابدّ من إلغاء الإكرام للفقير غير الهاشمي واستبداله بفقير هاشمي آخر، وعليه فلا يكون من الشكّ في ضمّ الشرط إلى ما أتى به؛ لأنّ الفقير غير الهاشمي لا يمكن صيرورته هاشمياً، فلا يكون من موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر، وعلى هذا لا تجري البراءة عن الشرط المشكوك، وعلى المكلّف أن يكرم فقيراً هاشمياً آخر؛ لأن الشكّ بحسب الحقيقة في وجوب هذا الفعل أو الفعل الآخر الذي ليس الأقلّ محفوظاً فيه على كلّ حال، فليس الشكّ في وجوب ضمّ أمر زائد إلى ما أتى أو يريد أن يأتي به في الخارج ليكون من الدوران بين الأقلّ والأكثر.

وهذا التفصيل أشار إليه العراقي بقوله: «التحقيق في المقام هو التفصيل: بين أن يكون القيد المشكوك فيه على نحو يكون كلّ فرد من أفراد الطبيعي قابلاً للاتّصاف به كالقيام والقعود والإيمان في الرقبة، وبين ما لا يكون كذلك

كالهاشمية ونحوها بالمصير – فيما كان من قبيل الأوّل إلى البراءة نظراً إلى رجوع الشكّ حينئذٍ في كلّ ما يفرض كونه من أفراد الطبيعي وينطبق عليه أوّل وجود الطبيعي – إلى أن الواجب هذه الحصّة الفاقدة للخصوصية أو هي بشرط وجدانها للخصوصية الزائدة القابلة لطروّها عليها فيرجع إلى الأقلّ والأكثر وتجري فيه البراءة عقليّها ونقليّها، من غير فرق بين أن يكون القيد متّحداً مع المشروط وقائماً به، وبين أن يكون خارجاً عنه ومغايراً معه في الوجود.

وفي الثاني: إلى الاشتغال؛ لرجوع الشكّ حينئذٍ إلى الشكّ في أن الواجب هو خصوص الحصّة الواجدة للخصوصية أو الجامع بينها وبين الفاقد الذي هو غير قابل لأن يوجد مع الخصوصية، فينتهي الأمر إلى الدوران بين التعيين والتخيير والعلم الإجمالي بين المتباينين بنحو ما قرّبناه في الدوران بين الجنس والنوع، فيجب الاحتياط بإتيان الواجد للخصوصية.

والسرّ في الفرق المزبور بعد اقتضاء التكليف بالطبيعي الصرف بنظر العقل مطلوبية أوّل وجوده هو أن في فرض قابلية جميع أفراد الطبيعي لطروّ الخصوصية عليه يكون كلّ ما يفرض عند العقل كونه أوّل وجود لهذه الطبيعة يعلم بمطلوبية ذاته وإنما الشكّ في أنه هو الواجب أو هو مع الخصوصية الزائدة القابلة لطروّها عليه؟ وبذلك يندرج في الأقلّ والأكثر، بخلاف فرض عدم قابلية بعض أفراد الطبيعي لطروّ الخصوصية عليه، فإنه لو فرض كون الفرد الفاقد للخصوصية أوّل وجوده لا يعلم بمطلوبية الحصّة المحفوظة في ضمنه، لاحتمال كون المطلوب هي الحصّة الواجدة للخصوصية أو القابلة لإيجادها فيها، فيندرج بذلك في المتباينين، لتردّد الواجب حينئذٍ بين الجامع بين الوجودين أو خصوص الواجد للخصوصية، فيجب فيه الاحتياط بإتيان الواجد للخصوصية»[1].

---

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص٤٠٠.

مناقشة السيد الشهيد للمحقّق العراقي

إن كلام المحقّق العراقي ﭬ صحيح فيما لو كان نظرنا إلى عالم الامتثال في الخارج، ففي عالم الامتثال يمكن أن يقال إن المأتي به خارجاً قد لا يصلح لضمّ الزائد إليه، فلابدّ من إلغائه رأساً واستبداله بفرد جديد.

ويرد عليه: أن الميزان في ملاحظة الدوران هو عالم الجعل وتعلّق الوجوب وليس عالم التطبيق والامتثال في الخارج، وفي عالم الجعل والوجوب نجد أن الدوران في كلتا الحالتين من الدوران بين الأقلّ والأكثر، ففي الحالة الأولى نعلم بوجوب العتق ونشكّ في وجوب التقيّد بالإيمان، فتجري البراءة عنه، وفي الحالة الثانية نعلم بوجوب إكرام الفقير، ونشكّ في وجوب التقيّد بالهاشمية، فتجري البراءة عنه أيضاً، ومردّ ذلك إلى أنه في عالم الجعل والعهدة يكون معروض الوجوب جزماً هو ذات الطبيعي، ويشكّ في عروض هذا الوجوب على التقييد، سواء أمكن الإكمال أم لم يمكن، فالشكّ في أصل التكليف، حيث يجزم بجعل الوجوب على طبيعي العتق أو طبيعي إطعام الفقير، ويشكّ في جعل الوجوب على التقييد بالمؤمنة وبالهاشمية، فينفى هذا التقييد بالبراءة[1].

حكم الشك في المانعية

تقدّم في أوّل هذا البحث أن الأمر المشكوك، تارةً يكون أمراً وجودياً كالطهارة في الصلاة، وأخرى يكون أمراً عدمياً من قبيل اشتراط الصلاة بعدم لبس ما لا يؤكل لحمه، الذي يعبَّر عنه بالمانع، ففي كلتا الحالتين تجري البراءة عن الشرط والمانع المشكوك. فلو شككنا في مانعية البكاء من صحّة الصلاة، فيمكن أن نجري البراءة عن هذه المانعية، كما هو الحال في إجراء البراءة عن الشرط المشكوك، وذلك لأنّ كلا الأمرين – الشرط والمانع – يرجع إلى

---

(١) يوجد بيان آخر لهذا الوجه سوف نذكره في التعليق على النصّ.

تخصيص الواجب بحصّة معيّنة وتقيّده بذلك الأمر أو بعدم ذلك الأمر، فيكون التكليف المقيّد بعدم أمر معيّن هو الأكثر؛ لأنّه أشدّ مؤونة من التكليف من دون التقييد بعدم ذلك الأمر المعيّن الذي هو الأقلّ، فنجري البراءة عن الأكثر وهو التكليف المقيّد بعدم المانع.

وبهذا يتّضح عدم الفرق في جريان البراءة عند الشكّ في الشرطية ووجوب القيد بين «أن يكون القيد المشكوك أمراً وجودياً وهو ما يعبّر عنه بالشرط عادةً، أو عدم أمر وجودي وهو مايعبّرعنه بالمانع، فكما لا يجب على المكلّف إيجاد ما يحتمل شرطيته، كذلك لا يجب عليه الاجتناب عما يحتمل مانعيته؛ وذلك لما تقدّم من الانحلال الحقيقي بلحاظ عالم الوجوب بالمقدار الداخل في عهدة المكلّف»[1].

تعليق على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**لأن الملحوظ فيه إنما هو عالم الجعل وتعلّق الوجوب**». هنالك بيان آخر ذكره السيد الشهيد لمناقشة المحقّق العراقي، يتألّف من مقدّمتين، كما في تقريرات السيد الحائري، حيث قال:

«**الأولى**: أنّ تلوُّن الشيء بلون الإطلاق تارةً وبلون التقييد أخرى، إنما هو بلحاظ عالم الجعل، وأمّا بلحاظ عالم التطبيق فلا يتّصف الشيء بالإطلاق والتقييد، وإنما يتّصف بالفقدان والوجدان، فالرقبة مثلاً في عالم جعل وجوب العتق إمّا مطلقة أو مقيّدة بالإيمان، وأمّا في عالم التطبيق فهي إمّا واجدة للإيمان أو فاقدة له، ولا يتصوّر فيها الإطلاق والتقييد.

و**الثانية**: أن هنا اختلافاً جوهرياً بين الانحلال الذي نحن اخترناه في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر بلحاظ الأجزاء، والانحلال الذي اختاره

---

(١) بحوث علم الأصول: ج٥، ص٣٥٣.

المحقّق العراقي قدس سره في ذلك، فإننا اخترنـا الانحـلال بلحـاظ نفـس التكليـف، وبحسب عالم العهدة، حيث قلنا إنّه لو لوحظ ذات التكليف ملغيّاً عنه حدوده، لأنّها لا تدخل في العهدة، تردّد لا محالـة بـين الأقـلّ والأكثـر، ويكـون الزائـد مشكوكاً بالشكّ البدوي. لكنّ المحقّق العراقي لا يقول بالانحلال بهذا المعنـى، وإنّـما يقـول بـالانحلال بمعنـى آخـر، وهـو قدس سره لم يـصرّح في مقـام تقريـب الانحلال بذلك، ولكنّنا نقتنص هذا المبنى له من كلامه فيما اختاره فيما نحن فيه من التفصيل، فهو قدس سره لا يقول بالانحلال بلحاظ نفس التكليف باعتبـار عـالم العهدة»[1].

الأقوال في مسألة الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشرائط

القول الأوّل: إجراء البراءة العقلية والنقلية

وقد ذهب إلى ذلك كلّ من الشيخ الأنـصاري[2] والمحقّـق النـائيني حيـث قال: «تجري البراءة العقلية والشرعية عند الشكّ فيه، سـواء كـان منـشأ انتـزاع الشرطية أمراً مباينـاً للمـشروط في الوجـود أو متّحـداً معـه، وإن كـان جريـان البراءة في الأوّل أوضح»[3].

أمّا المحقّق العراقي فقد ذهب إلى إجراء الـبراءة عقـلاً ونقـلاً أيـضاً – مـع تفصيل في حالات الشروط الراجعة إلى متعلّق المتعلّق، كما تقدّم– حيـث قـال: «وأمّا إذا كان الترديد بين الأقلّ والأكثر في شرائط المأمور به وموانعـه، فـالكلام فيه هو الكلام في الأجزاء حرفاً بحرف، والمختار فيها أيـضاً هـي الـبراءة عقـلاً ونقلاً من غير فرق بين أن يكون منشأ انتزاع الشرطية أمراً خارجاً عن المـشروط

---

(١) مباحث الأصول: ج٤، ق٢، ص٣٥٠.

(٢) فرائد الأصول: ج٢، ص٣٥٧.

(٣) فوائد الأصول: ج٤، ص٢٠٨.

مبائناً معه في الوجود، أو متّحداً مع المشروط وقائماً به، فإن مرجع شرطيـة شيء للمأمور به بعد أن كان إلى اعتبار دخل التقيّد به في موضوع التكليف النفسي في المرتبة السابقة على تعلّق الوجوب به بحيث كان التقيّـد جـزءاً للموضـوع ولـو تحليلاً ونفس القيد خارجـاً، فـلا محالـة يكـون مرجـع الـشكّ في شرطيـة شيء للمأمور به إلى الشكّ في أن موضوع التكليف النفسي هـي ذات الـشيء أو هـي مع التقيّد بأمر كذائي، فتجري فيه أدلّة البراءة عقليّها ونقليّها»[1].

وهكذا ذهب السيد الخوئي أيضاً إلى إجراء البراءة عقلاً ونقلاً، حيث قال: «التحقيق أن يقال: إن الملاك في الانحلال كما عرفت سابقاً إنما هو العلم بتعلّـق التكليف بالطبيعي المردّد أمـره بـين المطلـق والمقيّـد، وعـدم معارضـة الأصـل الجاري في ناحية التقييد بالأصل الجاري في ناحية الإطـلاق، والمقـام مـن هـذا القبيل، فإن التكليف في المثال قد تعلّق بعتق طبيعيّ الرقبة المردّد بين كونه مطلقاً بالإضافة إلى الكفر والإيمان أو مقيّداً بخصوص الإيمان، وبـما أن التقييـد كلفـة زائدة لم يتمّ الحجّة عليها، فأصالة البراءة العقلية والنقليـة يدفعـه، ولا يعـارض ذلك بأصالة البراءة عن الإطلاق الذي يقتضي التوسعة دون الضيق»[2].

وكذلك السيد الخميني ذهب أيضاً إلى إجـراء الـبراءة العقليـة والنقليـة في المقام واستدلّ عليه بما لفظه: « إن ملاك جريان البراءة موجـود في جميـع المـوارد المتقدّمة، فإن جميع الأمثلة في الوجود الخـارجي موجـودة بوجـود واحـد، وفي الانحلال العقلي تنحلّ إلى المعلوم والمشكوك فيه، فالصلاة المـشروطة بالطهـارة عين الصلاة في الخارج، كما أن الرقبة المؤمنة عين مطلقهـا فيـه، والإنـسان عـين الحيوان. . وهكذا، وإنما الافتراق في التحليل العقلي، وهو - أيـضاً - في جميعهـا

---

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص٣٩٧.

(٢) انظر دراسات في علم الأصول: ج٣، ص٤٣٦.

على السواء، فكما تنحلّ الصلاة المشروطة بالصلاة والاشتراط، كذا ينحلّ الإنسان بالحيوان والناطق، ففي جريان البراءة وعدم تمامية الحجّة بالنسبة إلى الزائد لا فرق بين جميع الموارد»[1].

القول الثاني: عدم جريان البراءة العقلية وجريان البراءة النقلية

ذهب صاحب الكفاية إلى عدم جريان البراءة العقلية في المقام، أما البراءة الشرعية فتجري؛ وذلك لأن جريان البراءة العقلية في المقام مبنيّ على انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب الأقلّ وشكّ بدويّ في وجوب الأكثر، والمفروض أنه غير منحلّ، لأن المعلوم بالإجمال الطبيعة المردّدة بين الطبيعة المقيّدة بقيد والطبيعة الفاقدة للقيد، ومن الواضح أن الطبيعة في ضمن الحصّة المقيّدة متّحدة معها وجوداً وخارجاً، على أساس أن وجود الطبيعة عين وجود فردها وفي ضمن الحصّة الفاقدة للقيد مباينة لها، لأن الماهية لا بشرط مباينة للماهية بشرط لا، فإذن متعلّق العلم الإجمالي مردّد بين ماهيّتين متباينتين ولا يكون بينهما قدر متيقّن حتى يمكن انحلال العلم الإجمالي، وهذا بخلاف ما إذا كان الشكّ في جزئية السورة مثلاً للصلاة، لأن الصلاة مع السورة لا تكون مباينة للصلاة بدون السورة لأن بينهما قدراً متيقّناً، وهذا ما أشار إليه بقوله:

«إنه ظهر مما مرّ حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه، وبين الخاصّ كالإنسان، وعامّه كالحيوان، وأنه لا مجال ها هنا للبراءة عقلاً، بل كان الأمر فيهما أظهر، فإن الانحلال المتوهّم في الأقلّ والأكثر لا يكاد يتوهّم هاهنا، بداهة أن الأجزاء التحليلية لا يكاد يتّصف باللزوم من باب المقدّمة عقلاً، فالصلاة مثلاً في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصّة موجودة بعين وجودها، وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها وخصوصيّتها تكون متباينة للمأمور بها،

---

(١) أنوار الهداية: ج٢، ص٤٠١.

كما لا يخفى. نعم لا بأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الأمر بين المشروط وغيره ... لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شكّ في شرطيته»[1].

وأورد عليه السيد الخوئي بإيرادين:

الأول: إن العلم الإجمالي في المقام وإن لم ينحلّ حقيقةً، إلا أنه منحلّ حكماً، بتقريب أن العلم الإجمالي في المقام متعلّق بالوجوب الجامع بين المطلق والمقيّد، وحيث إنّ أصالة البراءة لا تجري عن الإطلاق لعدم الكلفة فيه، فلا مانع من جريانها في الطرف الآخر وهو التقييد؛ لعدم المعارض لها، فإذن ينحلّ العلم الإجمالي حكماً، ولا فرق في ذلك بين أصالة البراءة الشرعية والعقلية، فكما أن الأولى تجري فكذلك الثانية.

وإلى هذا أشار بقوله: «إن الملاك في الانحلال جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض كما مرّ مراراً. والمقام كذلك، فإنّ تعلّق التكليف بطبيعيّ الرقبة المردّد بين الإطلاق بالنسبة إلى الايمان والكفر أو التقييد بخصوص الإيمان معلوم، وهذا هو القدر المتيقّن، إنما الشكّ في خصوصية الإطلاق والتقييد، وحيث إن في الإطلاق توسعة على المكلّف لا ضيقاً وكلفةً عليه، فلا يكون مورداً لجريان الأصل في نفسه، فتجري أصالة البراءة عن التقييد بلا معارض.

بعبارة أخرى: المراد من كون الأقلّ متيقّناً، الموجب لانحلال العلم الإجمالي ليس هو المتيقّن في مقام الامتثال، كي يقال إن وجود الطبيعي في ضمن المقيّد مباين مع وجوده في ضمن غيره، فلا يكون هناك قدر متيقّن، بل المراد هو المتيقّن في مقام تعلّق التكليف وثبوته. ولا ينبغي الإشكال في وجود القدر المتيقّن في هذا المقام، فإنّ تعلّق التكليف بالطبيعي المردّد بين الإطلاق والتقييد متيقّن، إنما الشكّ في خصوصية الإطلاق والتقييد فتجري البراءة عن التقييد بلا معارض؛

(١) كفاية الأصول: ص٣٦٨.

على ما ذكرناه مراراً»[١].

الثاني: إن ما ذكره من الإشكال لو تمّ لجرى هذا الإشكال في موارد الشكّ في الجزئية أيضاً، وذلك لأن الشكّ في الجزئية لا ينفكّ عن الشكّ في الشرطية، إذ كلّ جزء شرطٌ لسائر الأجزاء، فإذا شكّ في جزئية السورة للصلاة شكّ في شرطيتها لسائر الأجزاء، لأن كلّ جزء مشروطٌ بجزء آخر، مثلاً: صحة التكبيرة مشروطة بكونها ملحوقةً بالفاتحة، وصحّة الفاتحة مشروطةٌ بكونها مسبوقةً بالتكبيرة وملحوقةً بالركوع وهكذا. وعلى هذا فأصالة البراءة عن جزئية السورة لا تنفكّ عن أصالة البراءة عن شرطيّتها لسائر الأجزاء، ضرورة أنه لا معنى لإجراء أصالة البراءة عن جزئية السورة دون شرطيتها لسائر الأجزاء مع أن منشأ شرطيتها جزئيّتها، حيث قال: «إن هذا الإشكال لو تمّ لجرى في الشكّ في الجزئية أيضاً، وذلك لأن كلّ واحد من الأجزاء له اعتباران:

الأول: اعتبار الجزئية وأنّ الوجوب المتعلّق بالمركّب متعلّق به ضمناً.

الثاني: اعتبار الشرطية وأن سائر الأجزاء مقيّد به؛ لأن الكلام في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فيكون الشكّ في الجزئية شكّاً في الشرطية بالاعتبار الثاني، فيجري الإشكال المذكور، فلا وجه لاختصاصه بالشكّ في الشرطية»[٢].

خلاصة الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشرائط

• استدلّ السيد الشهيد قدس سره على جريان البراءة عن الزائد من خلال أن مرجع الشرطية في الواجب (الصلاة) إلى تقيّد الفعل الواجب بقيد وانبساط الأمر على التقيّد، وعليه يكون الشكّ في الشرطية شكّاً في التقيّد، وإذا لاحظنا مقدار مايدخل في عهدة المكلّف في حالة وجود الشرط وعدمه، نجده مردّداً

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٤٤٦.

(٢) المصدر نفسه.

بين الأقلّ والأكثر، أي أننا نعلم علماً تفصيلياً بوجوب أصل الصلاة، لكنا نشكّ في وجوب تقيّده بالطهارة، فنجري البراءة عن التقيّد.

• إن ما تقدّم من الاكتفاء بالأقلّ والبراءة عن الشرط الزائد لا يفرق فيه بين أن يكون الشرط المشكوك راجعاً إلى متعلّق الأمر - أي الواجب - أو إلى متعلّق المتعلّق.

• ذهب المحقّق العراقي إلى أن الصحيح في المقام هو الانحلال بالنسبة إلى الشرط الراجع إلى المتعلّق، أمّا إذا كان الشرط راجعاً إلى متعلّق المتعلّق فيرى التفصيل، بجريان البراءة عن الشرط المشكوك، إذا كان الشرط قابلاً لإضافته إلى المتعلّق كشرط الإيمان في الرقبة؛ لأنّه يكون من موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر، أمّا الشروط الراجعة إلى متعلّق المتعلّق والتي لا تكون قابلة لإضافتها إلى المتعلّق - من قبيل شرط الهاشمية بالنسبة إلى الفقير - فلا تجري البراءة؛ لأنّه لا يكون من موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر.

٤. مناقشة المصنّف للمحقّق العراقي: أن الميزان في ملاحظة الدوران هو عالم الجعل والتعلّق والوجوب، وليس عالم التطبيق والامتثال في الخارج، ومن الواضح أن في عالم الجعل والوجوب يكون الدوران في كلتا الحالتين من الدروان بين الأقلّ والأكثر.

٥. لا فرق في إجراء البراءة عن الأمر المشكوك سواء كان الأمر المشكوك أمراً وجودياً كالطهارة في الصلاة أم أمراً عدمياً كمانعية الضحك من صحّة الصلاة، ففي كلتا الحالتين تجري البراءة عن الشرط والمانع المشكوك.

(٥٣)

دورن الأمر بين التعيين والتخيير العقلي

- تحرير محلّ النزاع
- الحكم في المسألة
- التحقيق في المسألة
- الأقوال في المسألة
  - ✓ القول الأوّل: إجراء البراءة عن الأكثر
  - ✓ القول الثاني: الاحتياط

٣. دوران الواجب بين التعيين والتخيير العقلي

وذلك بأن يعلمَ بوجوبٍ متعلّقٍ بعنوانٍ خاصٍّ أو بعنوانٍ آخرَ مغايرٍ له مفهوماً غير أنه أعمُّ منه صدقاً، كما إذا علمَ بوجوب الإطعامِ إمّا لطبيعيِّ الحيوان أو لنوعٍ خاصٍّ منه كالإنسان، فإنّ الحيوانَ والإنسانَ كمفهومين متغايران، وإن كان أحدُهما أعمَّ من الآخر صدقاً.

والصحيحُ أن يقال: إنّ التغايرَ بينَ المفهومين تارةً يكونُ على أساسِ الإجمالِ والتفصيلِ في اللحاظ، كما في الجنس والنوع؛ فإنّ الجنسَ مندمجٌ في النوع ومحفوظٌ فيه ولكن بنحو اللفِّ والإجمال.

وأخرى يكونُ التغايرُ في ذات الملحوظِ لا في مجرّد إجمالِ اللحاظِ وتفصيليَّتِه، كما لو علمَ بوجوب إكرامِ زيدٍ كيفما اتّفق أو بوجوب إطعامِه، فإنّ مفهومَ الإكرامِ ليس محفوظاً في مفهوم الإطعامِ انحفاظَ الجنسِ في النوع، غير أنّ أحدَهُما أعمُّ من الآخر صدقاً.

فالحالةُ الأولى: تدخلُ في نطاق الدورانِ بين الأقلّ والأكثر حقيقةً إذا أخذنا بالاعتبار مقدارَ ما يدخلُ في العهدة، وليست مِن الدوران بين المتباينين، لأنّ تباينَ المفهومين إنّما هو بالإجمال والتفصيل، وهما من خصوصيات اللحاظِ التي لا تدخلُ في العهدة، وإنما يدخلُ فيها ذاتُ الملحوظِ وهو مردّدٌ بين الأقلِّ ـ وهو الجنسُ ـ أو الأكثرِ ـ وهو النوع ـ.

وأمّا الحالةُ الثانيةُ: فالتباينُ فيها بين المفهومين ثابتٌ في ذات الملحوظِ لا في كيفية لحاظِهما، ومن هنا كان الدورانُ فيها دوراناً بين المتباينين، لأنّ الداخلَ في العهدة إمّا هذا المفهومُ أو ذاك، وهذا يعني أنّ العلمَ الإجماليَّ ثابتٌ، ولكن مع هذا تجري البراءةُ عن وجوب أخصِّ العنوانينِ صدقاً، ولا تعارضها

البراءةُ عن وجوب أعمِّهما وفقاً للجواب الأخيرِ من الأجوبة المتقدّمةِ على البرهان الأوّلِ في المسألة الأولى من مسائل الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، وذلك: أنّ البراءةَ عن وجوب الأعمِّ ليس لها دورٌ معقولٌ لكي تصلُحَ للمعارضة، لأنّه إن أُريدَ بها التأمينُ في حالة تركِ الأعمِّ مع الإتيان بالأخصّ فهو غيرُ معقولٍ؛ لأنّ نفيَ الأعمِّ يتضمّنُ نفيَ الأخصِّ لا محالةَ، وإن أريدَ بها التأمينُ في حالة تركِ الأعمِّ بما يتضمّنُه مِن تركِ الأخصِّ فهذا مستحيلٌ؛ لأنّ المخالفةَ القطعيةَ ثابتةٌ في هذه الحالةِ والأصلُ العمليُّ إنّما يؤمِّنُ عن المخالفةِ الاحتماليةِ لا القطعية.

الشرح

من المسائل المرتبطة بدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر: مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي، كما لو تردّد الأمر بين وجوب جامع وبين وجوب حصّة بعينها من الجامع، كما لو دار الأمر بين وجوب متعلّق إمّا بعنوان خاصّ كالإنسان، أو بعنوان آخر مغاير له مفهوماً، لكنه أعمّ صدقاً كالحيوان، فيدور الأمر بين التخيير والتعيين العقلي؛ لأنّ الوجوب إن كان ثابتاً للحيوان، فالعقل يحكم بالتخيير بين الإنسان وبين فرد من بقية أفراد الحيوان، وإن كان ثابتاً للإنسان تعيَّن به خاصّة من دون تخيير.

ودوران الأمر بين التخيير والتعيين العقلي يقابل دوان الأمر بين التخيير والتعيين الشرعي الذي يتصدّى المولى فيه لبيان البدائل التي يحصل بها امتثال الواجب، كما في كفارة الإفطار متعمّداً في شهر رمضان المخيّرة بين العتق والإطعام والصيام. ويطلق على البحث في المقام: دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي؛ لأنّه مرتبط بأمور عقلية تحليلية، كالجنس والنوع والفصل ونحوها، كما سيتّضح في مطاوي البحث.

تحرير محلّ النزاع في دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي

وقع النزاع في هذه المسألة وهي: أن دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي هل هو من مصاديق دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، لتجري البراءة عن الأكثر وهو التعيين، أم أنه من دوران الأمر بين المتباينين، فيكون العلم الإجمالي منجّزاً، ولا مجال لإجراء البراءة فيه لتمامية أركانه.

انتهى السيد الشهيد إلى أن مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير من موارد الأقلّ والأكثر الذي تجري فيه البراءة عن الأكثر، كما سيتّضح.

الحكم في مسألة الدوران بين التعيين والتخيير العقلي

أمّا بالنسبة لحكم الدوران بين التعيين والتخيير العقلي، كما لو طلب المولى من المكلّف إطعام حيوان وتردّد بين كون طلب المولى هو إطعام حيوان محدّد كالإنسان مثلاً وبين إطعام حيوان غير محدّد، ففي مثل هذه الحالة إذا لاحظنا الإنسان والحيوان بلحاظ كونهما مفهومين، فلا شكّ أنهما مفهومان متغايران، لأنّ مفهوم الحيوان غير مفهوم الإنسان، ويكون الدوران بين التعيين والتخيير العقلي من الدوران بين المتباينين؛ لأنّ النسبة بين المفهومين هي نسبة التباين.

لكن إذا لوحظا من جهة عالم الصدق في الخارج، فنجد بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً؛ لأنّ الحيوان أعمّ صدقاً من الإنسان، لكون الحيوان يصدق على الإنسان وعلى غيره، في حين إن الإنسان لا يصدق إلّا على نفسه، ويكون الدوران بين التعيين والتخيير العقلي من موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر، لأنّ مفهوم الحيوان أعمّ صدقاً من مفهوم الإنسان، فتجري البراءة عن الأكثر وهو التعيين (إطعام الإنسان) لأنّ فيه كلفة ومؤونة زائدة على وجوب الإطعام، وهي كون وجوب الإطعام لخصوص الإنسان فقط دون غيره من أفراد الحيوان.

والتحقيق في ذلك هو أنه: لكي يتبيّن الحكم في مسألة الدوران بين التعيين والتخيير العقلي الذي يشترط فيه أن يكون بين مفهومين متغايرين في المفهومية، لابدّ من بيان حالات التغاير بين المفهومين، لأنّ التغاير بين المفهومين له حالتان:

الحالة الأولى: التغاير على أساس الإجمال والتفصيل في اللحاظ: وذلك من قبيل مفهوم الحيوان ومفهوم الإنسان، لأنّ مفهوم الحيوان وهو الجنس مندمج بالإنسان وهو النوع ومحفوظ فيه، ولكن على نحو اللفّ والإجمال، إذ الإنسان هو حيوان وناطق، فهو يتضمّن الحيوانية والناطقية، لكن الحيوانية ملحوظة فيه بنحو الإجمال لا التفصيل.

والمراد من الإجمال هنا: البساطة، أي أن الحيوان موجود في الإنسان بنحو

البساطة لا بنحو التركب؛ لأنّ الإنسان هو الحيوان الناطق، وسيأتي مزيد توضيح لمعنى الإجمال في التعليق على النصّ.

الحالة الثانية: التغاير بين المفهومين في ذات الملحوظ: التغاير في الحالة الثانية بين المفهومين في ذات الملحوظ لا في مجرّد الإجمال في اللحاظ وتفصيليته، كما لو علم بوجوب إكرام زيد كيفما اتّفق سواء بالإطعام أو باهداء شيء له ونحو ذلك وبين إكرامه بالإطعام فقط، ففي هذه الحالة نجد أن مفهوم الإكرام ليس محفوظاً في مفهوم الإطعام انحفاظ الجنس في النوع، لأنّ مفهوم الإكرام يختلف عن مفهوم الإطعام بذاته، وإن كان أحدهما في الخارج أعمّ صدقاً من الآخر.

إذا تبيّنت هاتان الحالتان من حالات التغاير بين المفهومين يتّضح أن الدوران بين المفهومين في الحالة الأولى (التغاير بين المفهومين على أساس الإجمال والتفصيل في اللحاظ) هو دوران بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ التغاير بين المفهومين هو بالإجمال والتفصيل، ومن الواضح أن الإجمال والتفصيل من خصوصيات اللحاظ التي لا تدخل في العهدة، لأنّ الذي يدخل في عهدة المكلّف هو ذات الملحوظ، ومن الواضح أن ذات الملحوظ مردّد بين الأقلّ (وهو الجنس) وبين الأكثر (وهو النوع) فتجري البراءة عن الأكثر، وهو إكرام الإنسان بخصوصه.

«والخلاصة: أن الاختلاف هنا اختلاف لحاظي، لا اختلاف في الملحوظ، ولذا قالوا: إن الجنس والفصل أجزاء للحدود، دون المحدود، هذا ما ذهبوا إليه في المقام.

وعليه نقول: إنّ الجنس والنوع إذا لاحظناهما بما لهما من حدّ الكمون والتفصيل كانا متباينين، لا أقلّ وأكثر، فالإنسان بما أنّه فيه الحيوان يباين الحيوان الملحوظ بالتفصيل لا بالكمون، ولكن هذا الحدّ الإجمالي والتفصيلي ليس هو الذي يدخل في العهدة، وإنما الذي يدخل في العهدة هو ذات المحدود والملحوظ، والنسبة بينهما – بما هما ذات المحدود والملحوظ– هي نسبة الأقلّ

والأكثر، فتأتّي تلك الماهية التي هي بالقوة - أعني الحيوان- في العهـدة قطعـيّ، وتأتّي مقدار زائد عليه فيها - وهو الفصل- مشكوك»[1].

وأمّا الحالة الثانية (التغاير بـين المفهـومين في ذات الملحـوظ) فالتبـاين بـين المفهومين ثابت في ذات الملحوظ لا في كيفية لحاظهما، لأنّ التبـاين بـين مفهـوم الإكرام ومفهوم الإطعام حاصل في ذاتيهما، ومن هنا يكون الدوران فـيهما بـين متباينين، وليس بين الأقلّ والأكثر، لأنّ الـذي يـدخل في العهـدة والذمّـة: إمّـا مفهوم الإطعام وإمّا مفهوم الإكرام، وحيـث إنّهـما مفهومـان متباينـان في ذات الملحوظ، فلابدّ أن يكون العلم الإجمالي بينهما ثابتاً ومنجّزاً، وإن كـان بيـنهما في الخارج عموم وخـصوص، لأنّ الإتيـان بأحـدهما (الإطعـام) يـساوق الإتيـان بالآخر، لكونه (أي الإطعام) أخصّ من سائر أفراد الإكرام.

وبهذا يتّضح أن الحكم في الحالة الثانيـة هـو تنجيـز العلـم الإجمـالي وعـدم إمكان جريان البراءة.

الصحيح جريان البراءة في الحالة الثانية

إن ما تقدّم آنفـاً في الحالـة الثانيـة (مـن أن الواجـب إذا دار بـين مفهـومين متغايرين ذاتاً، كالعلم إمّا بوجوب إكرام زيد كيفما اتّفـق أو بوجـوب إطعامـه، ثبت التغاير بين الملحوظين، وتكون هذه الحالة من الدروان بين المتبـاينين ومـن ثم يجب الاحتياط) غير تامّ، بل الصحيح أنّه تجري البراءة عن أخصّ العنـوانين (وجوب الإطعام) ولا تعارضها البراءة عن العنوان الأعمّ (وجوب الإكرام).

والدليل على ذلك هو أن البراءة عن وجـوب الأكثـر (وجـوب الإطعـام) ليس لها دور معقول لكي تصلح للمعارضة، مع الطرف الآخـر وهـو وجـوب الأقلّ (أي وجوب الإكرام كيفما اتّفق) لأنّه إن أُريد بإجراء البراءة للتـأمين بهـا

---

(١) مباحث الأصول: ج٤، ق٢، ص٣٥٤.

عن الأعمّ (أي الأكثر وهو الإكرام) مع الإتيان بالأخصّ (وهو الأقلّ أي الإطعام). فهو غير معقول؛ لأنّه مع ترك الأعمّ وهو الإكرام، لابدّ من ترك الأخصّ وهو الإطعام؛ لأنّه لا يمكن الإتيان بالأخصّ عند ترك الأعمّ، لأنّ نفي الأعمّ يتضمّن نفي الأخصّ، وإن أُريد بإجراء البراءة التأمين في حالة ترك الأعمّ (الإكرام) بما يتضمّنه ترك الأخصّ (الإطعام) فهو غير ممكن أيضاً، لأنّه ترخيص في المخالفة القطعية، ومن الواضح أن الأصل العملي لا يؤمّن عن المخالفة القطعية وإنما يؤمّن عن المخالفة الاحتمالية، وعليه فتجري البراءة عن الأخصّ بلا معارض، وهو معنى الانحلال الحكمي.

«والحاصل هو أن الاختلاف فيما دار بينهما العلم الإجمالي هنا، هو اختلاف في اللحاظ، وليس اختلافاً في الملحوظ... وبناءً على هذا يمكن القول إن الجنس والنوع في المقام إذا لاحظناهما بما لهما من حدّ الاستبطان والتفصيل، فهما متباينان، وليس أقلّ وأكثر، فإن مفهوم الإطعام بما أنه يستبطن فيه الإكرام، يباين الإطعام الملحوظ بالتفصيل، وليس بما هو مستبطن.

ولكن عرفت سابقاً: أن الذي يدخل في العهدة إنما هو ذات المحدود والملحوظ، وليس هذا الحدّ الإجمالي والتفصيلي، وحينئذٍ تكون النسبة بينهما – بما هما ذات المحدود والملحوظ – نسبة الأقلّ والأكثر، فما هو في العهدة قطعاً هو وجوب الإكرام الذي هو الجنس، وتجري البراءة عن الخصوصية الزائدة التي هي الفصل المشكوك، وهو خصوص الإطعام»[1].

الأقوال في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير

• **القول الأوّل: إجراء البراءة عن الأكثر**: ذهب إلى ذلك الشيخ الأنصاري[2]

---

(١) بحوث في الأصول، تقريرات الشيخ حسن عبد الساتر: ج١٢، ص٣١٠.

(٢) فرائد الأصول: ج٢، ص٣٥٧.

والمصنّف كما تقدّم في البحث.

وقد فصّل السيد الخوئي في إجراء البراءة وعدمها بعد تقسيمه مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير إلى ثلاثة أقسام، هي:

القسم الأوّل: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مرحلة الجعل في الأحكام الواقعية، كما إذا شكّ في صلاة الجمعة في عصر الغيبة هل هي واجب تعييني أم تخييري، فقال إن المرجع في هذه الحالة هو البراءة عن وجوب ما يحتمل كونه واجباً تعيينياً، وعلّل ذلك بأن «تعلّق التكليف بالجامع أمر معلوم، وتعلّقه بخصوص كلّ من الفعلين مجهول، فيرجع فيه إلى البراءة العقلية»[1].

القسم الثاني: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مرحلة الجعل في الأحكام الظاهرية ومقام الحجّية، كما إذا شكّ في أن تقليد الأعلم هل هو واجب تعييني أم واجب تخييري، وهنا لابدّ من الاحتياط والحكم بالتعيين، لأنّ «ما علم حجّيته مردّدة بين كونها تعيينية أو تخييرية قاطع للعذر في مقام الامتثال ومبرئ للذمّة في مقام الظاهر، وأمّا الطرف الآخر المحتمل كونه حجّة تخييراً فهو محكوم بعدم الحجّية عقلاً وشرعاً؛ لما عرفت في محلّه من أن الشكّ بالحجّية في مقام الجعل مساوق للقطع بعدم الحجّية الفعلية، فكلما شكّ في حجّيته لشبهة حكمية أو موضوعية، لا يصحّ الاعتماد عليه في مقام العمل، كما لا يصحّ إسناد مؤدّاه إلى المولى ولو ظاهراً»[2].

القسم الثالث: «**وهو إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال لأجل التزاحم**، فالحقّ فيه هو الحكم بالتعيين»[3]. كما إذا كان هناك غريقان يحتمل كون أحدهما نبيّاً، ولم نتمكّن إلّا من انقاذ أحدهما، فيدور الأمر بين

---

(١) دراسات في علم الأصول: ج٣، ص٤٤٣.

(٢) المصدر السابق: ص٤٤٣-٤٤٤.

(٣) انظر دراسات في علم الأصول: ج٣، ص٤٤٤.

وجوب إنقاذه تعييناً أو تخييراً بينه وبين الآخر.

• **القول الثاني: الاحتياط**: ذهب إلى ذلك صاحب الكفاية والمحقّق النائيني والعراقي رحمهم الله.

قال صاحب الكفاية: «نعم لا بأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الأمر بين المشروط وغيره، دون دوران الأمر بين الخاصّ وغيره، لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شكّ في شرطيته، وليس كذلك خصوصية الخاصّ، فإنها إنما تكون منتزعة عن نفس الخاصّ، فيكون الدوران بينه وبين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين، فتأمّل جيّداً»[1].

أي أن الفرق في جريان البراءة في دوران الأمر بين المشروط ومطلقه – دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الشرائط – وعدم جريانها في دوران الأمر بين العام والخاصّ – الدوران بين التعيين والتخيير العقلي – هو أن الشرطية خصوصية تنتزع من أمر الشارع، فتكون قابلة للوضع والرفع، بتبع منشأ انتزاعها – وهو أمر الشارع – فلا مانع من نفيها بحديث الرفع عند الشكّ فيه، بخلاف خصوصية الخاصّ، كخصوصية الناطقية للحيوان، فإنّها منتزعة عن ذات المأمور به، لا من أمر خارج عنه كي تكون قابلة للرفع، وحينئذٍ يدور الأمر بين وجوب الخاصّ ووجوب العامّ، فيكونان من قبيل المتباينين، والاشتغال اليقيني يقتضي الإتيان بالخاصّ احتياطاً.

وبهذا يتّضح أن صاحب الكفاية ذهب في هذه المسألة إلى الاحتياط، بخلاف ما ذهب إليه في المسألة السابقة وهي مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الشرائط وهو البراءة.

وقال المحقّق النائيني: «الترديد بين الجنس والنوع وإن كان يرجع بالتحليل

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٦٨.

العقلي إلى الأقلّ والأكثر، إلَّا أنه خارجاً بنظر العـرف يكـون مـن الترديـد بـين المتباينين، لأنّ الإنسان بما له من المعنى المرتكز في الذهن مباين للحيـوان عرفـاً، فلو علم إجمالاً بوجوب إطعـام الإنـسان أو الحيـوان، فـاللازم هـو الاحتيـاط بإطعام خصوص الإنسان، لأنّ نسبة حديث الرفع إلى كلّ من وجـوب إطعـام الإنسان والحيوان على حدّ سواء، وأصالة البراءة في كـلّ مـنهما تجـري وتـسقط بالمعارضة مع الأخرى، فيبقـى العلـم الإجمـالي عـلى حالـه، ولابـدّ مـن العلـم بالخروج عن عهدة التكليف، ولا يحصل ذلك إلَّا بإطعام خـصوص الإنـسان، لأنّه جمع بين الأمرين، فإن إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أيضاً»[1].

أمّا المحقّق العراقي فقد استدلّ على وجوب الاحتياط، بعـدم تحقّـق مـلاك الأقلّ والأكثر فيه، لأنّ الملاك هو كون الأقلّ على نحو يكون محفوظـاً في ضـمن الأكثر، وهو مفقود في المقام؛ لأنّ الطبيعي المطلـق بـما هـو جـامع الحـصص لا يكون محفوظاً في ضمن زيد مثلاً، بل إنما المحفوظ في ضمنه هو الحصّة الخاصّـة من الطبيعـي، فـلا ينـدرج في الأقـلّ والأكثـر، وعليـه لابـدّ مـن الرجـوع إلى الاحتياط.

وبتعبير العراقي: «وأمّا لو كان الأقلّ والأكثر من قبيـل الجـنس والنـوع أو الطبيعي والحـصّة، كـما إذا دار الأمـر بـين وجـوب إطعـام مطلـق الحيـوان أو الإنسان، أو وجوب إكرام الإنسان أو خصوص زيد، ففي جريـان الـبراءة فيـه عن الخصوصية المشكوكة إشكال، منـشأُه الإشـكال في كـون الـشبهة فيـه مـن الأقلّ والأكثر أو المتبائنين، ولكن الأقوى فيه وجـوب الاحتيـاط... مـن جهـة عدم تحقّق ملاك الأقلّ والأكثر فيه حتّى بحسب التحليـل العقـلي، فـإن منـاط كون الشبهة من الأقلّ والأكثر - كما عرفت غير مرّة- هو أن يكون الأقـلّ عـلى

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٢٠٨.

نحو يكون بذاته وحصّته الخاصّة محفوظاً في ضمن الأكثر نظير الكلّيات المشكّكة المحفوظ ضعيفها بذاته لا بحدّ ضعفه في ضمن شديدها، ومن الواضح عدم صدق المناط المزبور في مفروض البحث»[1].

تعليق على النص

• قوله ﵇: «**التغاير بين المفهومين تارةً يكون على أساس الإجمال والتفصيل كما في الجنس والنوع فإن الجنس مندمج في النوع ومحفوظ فيه، ولكن بنحو اللفّ والإجمال، وأخرى يكون التغاير في ذات الملحوظ**».

يمكن بيان هذا المطلب بشكل آخر، وهو أن يقال: «إن الفرق بين العنوانين تارةً يكون في نفس العنوان كالاحترام والإكرام، فإنهما مفهومان متباينان في المفهومية وإن كانا متصادقين بنحو العموم المطلق في الخارج؛ لأنّ الاحترام إكرام أيضاً، وأخرى يكون أحد العنوانين جزءاً من العنوان الآخر، من قبيل عنواني الإنسان والحيوان، أو العالم والفقيه، حيث إنّ الإنسان هو الحيوان الناطق، والفقيه هو العالم بالفقه.

ففي الحالة الثانية يكون الدوران بين الأقلّ والأكثر حقيقة بلحاظ ما هو متعلّق التكليف ومعروضه وهو العنوان المأمور به، حيث إنّ التكليف ينبسط على تمام أجزاء متعلّقه، فيكون العنوان العام مأموراً به على كلّ حال، والشكّ في انبساط الأمر وتعلّقه بالجزء الثاني منه الذي هو الفصل المخصّص له، فبناءً على انحلال العلم الإجمالي في موارد الدوران المذكور يكون المقام منه أيضاً.

وأمّا في الحالة الأولى، فلا انحلال بلحاظ ما هو متعلّق التكليف، نعم هناك انحلال حكمي من ناحية عدم جريان البراءة عن العنوان الأعمّ صدقاً لكي يعارض جريانها عن العنوان الأصحّ، لأنّ ترك الأعمّ عصيان على كلّ حال،

---

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص٣٩٦-٣٩٧.

فتجري البراءة عن الأخصّ بلا معارض رغم فعلية العلم الإجمالي وعدم انحلاله، وهو معنى الانحلال الحكمي»[1].

• قوله: «**فإن الجنس مندمج في النوع ومحفوظ فيه، ولكن بنحو اللف والإجمال**».

يطلق الإجمال على أحد معنيين:

الأوّل: الإبهام وهو ما يقابل التفصيل، من قبيل أن الرسّام يستطيع أن يرسم عشر لوحات، لكن قبل أن يرسم هذه اللوحات لا يعلم ما هي هذه اللوحات، لكنه يعلم إجمالاً أنه يستطيع أن يرسم تلك اللوحات، فالإجمال هنا يراد به الإبهام، وهو المعنى المستعمل في علم الأصول.

الثاني: البساطة؛ من قبيل ملَكة المجتهد، فالملكة عند المجتهد وقدرته على الاستنباط ليس بمعنى الإبهام، بل بنحو البساطة.

وعليه يكون الإجمال بالمعنى الأوّل أضعف وجوداً، ويكون التفصيل مقدّماً عليه، أمّا الإجمال بالمعنى الثاني فهو أقوى وجوداً فيكون مقدّماً على التفصيل بحسب مراتب الوجود.

جواب عن شبهة فلسفية

هناك شبهة فلسفية حاصلها: أنكم تقولون إن الإنسان - كزيد - واحد حقيقة، مع أن في زيد - الذي هو حيوان ناطق- ماهيّتان، ماهية الحيوانية وماهية الناطقية، وإحداهما غير الأخرى، وهذا يتنافى مع قولكم إن زيداً واحد حقيقة؟ فكيف الجمع بين قولكم إنّ الإنسان واحد حقيقة، مع أنه يتضمّن ماهيّتين وهما ماهية الحيوانية وماهية الناطقية؟

وقد ذكر السيد الشهيد قدس سره جواباً لهذه الشبهة، حاصله:

---

(١) الحلقة الثالثة: ق٢، ص٤٣٤، حاشية رقم (٥٠).

إننا عندما نقول إن الحيوان جزء من الإنسان، فليس مرادنا مـن الجزئيـة أن الحيوانية تقابل الناطقية، والناطقية تقابل الحيوانية، وإلا يلزم مـا فـرض واحـد يكون اثنين، بل مرادنا مـن أن الحيوانيـة جـزء مـن الإنـسان، هـو أن الحيوانيـة موجودة في الإنسان بنحو البساطة لا بنحو التركيب.

ومن هنا كان تعبير السيد الشهيد: «فإنّ الجنس منـدمج في النـوع ومحفـوظ فيه، ولكن بنحو اللفّ والإجمال» إشارة إلى هذا المعنى وهو أن الجـنس منـدمج في النوع بوجود واحد أي بنحو البساطة، لابنحو التركّب.

وهذا ما ذكره قُدِّسَ سِرُّه – كما في تقريرات بحثه– بقوله: «يوجد إشـكال في بـاب النوع المحدّد بالجنس والفصل كقولهم (الإنسان حيوان ناطق) حيث يقـال: إن الحـدّ عـين المحـدود، ويقـال أيـضاً: إن مفهـوم النـوع بـسيط، فعندئـذٍ يظهـر الإشكال، وهو: أنه هل يكون كلّ من الحيوان والناطق جـزءاً مـن الإنـسان أو يكون كلّ منهما بإزاء تمام الإنسان؟ فعلى الأوّل يلـزم تركّـب مفهـوم الإنـسان، وعلى الثاني تلزم وحدة مفهوم الحيـوان ومفهـوم النـاطق؛ إذ المفـروض وحـدة مفهوم الحيوان مع الإنسان، ووحدة الإنسان مع مفهوم الناطق.

وأجابوا عن هذا الإشكال: بأن هذا التعـدّد المـاهوي الموجـود في الحيـوان الناطق موجود أيضاً بنحو الكمون والإجمال في الإنسان. وهذا التعدّد المـاهوي لا ينافي وحدة الوجود؛ إذ ليست كلّ من الماهتين متحـصّلتين؛ حتّـى يلـزم مـن تعدّدهما تعدّد الوجود، بل الجنس ماهيّة بالقوّة تتحـصّل وتتحـصّص بواسـطة الفصل، فلا مانع من أن تتحـصّل ماهيّـة واحـدة ووجـود واحـد. واخـتلاف مفهوم النوع عن مفهوم حدّه بالوحدة والتعدّد إنما نشأ مـن اخـتلاف اللحـاظ دون الملحوظ، فتارةً يلحظ بلحـاظ تفـصيلي وأخـرى يلحـظ بلحـاظ إجمـالي، وذلك يشبه اختلاف الرؤية بالإجمال والتفـصيل، فقـد يـرى الإنـسان الحديقـة برؤية الوحدة والإجمال، وقد يراها برؤية التفصيل وتعدّد الأشياء المتكثّـرة مـن

الأوراد والأشجار والأغصان وغيرها»[١].

• قوله: «**ولكن مع هذا تجري البراءة عن وجوب أخصّ العنوانين**».

ما تقدّم في الحالة الثانية من أن الصحيح هو جريان البراءة عن أخصّ العنوانين «يختصّ بمسلك الاقتضاء ولا يتمّ بناء على علّية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة لعدم انحلاله حقيقة، ولا يجدي فيه الانحلال بلحاظ عالم التطبيق والامتثال وأن أحدهما امتثاله لا ينفكّ عن الآخر، فيكون الدوران بلحاظ ما لابدّ من الإتيان به خارجاً بين الأقلّ والأكثر؛ لما عرفت من أن الميزان ملاحظة عالم الوجوب الشرعي وما تعلّق به؛ لأنّه الذي يدخل في العهدة وبلحاظه يكون الأمر دائراً بين مفهومين متغايرين، فيكون احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على الأخصّ منجّزاً عقلاً لا محالة، وهذه من الفروق المهمّة بين المسلكين»[٢].

كما أن من يرى ارتفاع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان بنفس العلم الإجمالي أيضاً، لابدّ له أن يفصّل في المقام، فيقول بالبراءة الشرعية دون العقلية؛ لأنّ العلم الإجمالي ثابت وغير منحلّ.

خلاصة الدوران بين التعيين والتخيير العقلي

• وقع النزاع في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي: أنّه من موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، لتجري البراءة عن الأكثر وهو التعيين، أم أنه من دوران الأمر بين المتباينين، فيكون العلم الإجمالي منجّزاً.

• التغاير بين المفهومين له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون التغاير بينهما على أساس الإجمال والتفصيل في

---

(١) مباحث الأصول، تقريرات السيد الحائري: ج٤، ق٢، ص٣٥٣.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٥٤.

اللحاظ، من قبيل مفهوم الحيوان ومفهوم الإنسان.

والحالة الثانية: التغاير بين المفهومين في ذات الملحوظ، كما لو علم بوجوب إكرام زيد كيفما اتّفق وبين إكرامه بالإطعام فقط.

ففي الحالة الأولى يكون الدوران بين المفهومين من الدوران بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ الإجمال والتفصيل من خصوصيات اللحاظ التي لا تدخل في العهدة، فتجري البراءة عن الأكثر، وهو إكرام الإنسان بخصوصه.

وأمّا الحالة الثانية فالتباين بين المفهومين ثابت في ذات الملحوظ لا في كيفية لحاظهما، فيكون الدوران فيهما بين متباينين، فيكون العلم الإجمالي بينهما ثابتاً ومنجّزاً.

• الصحيح جريان البراءة في الحالة الثانية، أي تجري البراءة عن أخصّ العنوانين (وجوب الإطعام) ولا تعارضها البراءة عن العنوان الأعمّ (وجوب الإكرام)، لأن البراءة عن وجوب الأكثر ليس لها دور معقول لكي تصلح للمعارضة؛ لأنّه إن أُريد بإجراء البراءة التأمين بها عن الأعمّ، مع الإتيان بالأخصّ، فهو غير معقول؛ لأنّه مع ترك الأعمّ لابدّ من ترك الأخصّ، وإن أُريد بإجراء البراءة التأمين في حالة ترك الأعمّ بما يتضمّنه ترك الأخصّ، فهو غير ممكن أيضاً، لأنّه ترخيص في المخالفة القطعية.

(٥٤)

دوران الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي

- المباني الرئيسية في تفسير الواجب التخييري
- حكم دوارن الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي على المبنى الأوّل
  - ✓ إشكال العراقيقدس سره على جريان البراءة في المقام
  - ✓ مناقشة السيد الشهيدقدس سره للمحقّق العراقيقدس سره
- حكم دوارن الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي على المبنى الثاني
- حكم دوارن الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي على المبنى الثالث
  - ✓ محاولة المحقّق النائيني لإثبات التعيين
  - ✓ مناقشة السيد الشهيد لمحاولة النائيني لإثبات التعيين

٤. دوران الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي

ونتكلّمُ في حكم هذا الدورانِ على عدّةِ مبانٍ في تصوير التخييرِ الشرعيِّ الذي هو أحدُ طرفي الترديدِ في المقام.

فأوّلاً: نبدأُ بالمبنَى القائلِ بأنّ مرجعَ التخييرِ الشرعيِّ إلى وجوبَين مشروطَين وشرطُ كلٍّ منهما تركُ متعلّقِ الآخر، وهذا يعني أنّ (العتقَ) مثلاً الذي عُلِمَ وجوبُه إمّا تعييناً أو تخييراً واجبٌ في حالة تركِ (الإطعام) بلا شكّ، ويُشكُّ في وجوبِهِ حالةَ وقوعِ الإطعامِ، فتجري البراءةُ عن هذا الوجوبِ، وينتجُ ذلك التخييرَ عمليّاً.

وقد يقالُ ـ كما في بعض إفاداتِ المحقّق العراقي قدّس سرّه ـ: إن كلاً من الوجوب التعيينيِّ للعتق والوجوبِ التخييريِّ فيه حيثيةٌ إلزاميةٌ يفقِدُها الآخر، فيكونُ كلٌّ منهما مجرىً للأصل النافي، ويتعارضُ الأصلان.

أمّا الحيثيةُ الإلزاميةُ في الوجوب التعيينيِّ للعتق، التي يجري الأصلُ النافي للتأمين عنها، فهي الإلزامُ بالعتق حتّى ممّن أطعمَ، وهي حيثيةٌ لا يشتملُ عليها الوجوبُ التخييريّ.

وأمّا الحيثيةُ الإلزاميةُ في الوجوب التخييريِّ للعتق أو الإطعامِ، التي يجري الأصلُ النافي للوجوب التخييري تأميناً عنها، فهي تحريمُ ضمِّ تركِ الإطعامِ إلى ترك العتق، إذ بهذا الضمِّ تتحقّقُ المخالفةُ، وهي حيثيةٌ لا يشتملُ عليها الوجوبُ التعيينيُّ للعتق؛ إذ على الوجوب التعيينيِّ تكونُ المخالفةُ متحقّقةً بنفس تركِ العتق، ولا يكونُ هناك بأسٌ في ضمّ تركِ الإطعامِ إلى ترك العتق، لأنّه مِن ضمِّ تركِ المباحِ إلى تركِ الواجب، فالبراءةُ

عن وجوب العتقِ ممَّن أطعمَ معارضةٌ بالبراءةِ عن حُرمةِ تركِ الإطعامِ ممَّن تركَ العتق.

وهذا البيانُ وإن كان يُثبت علماً إجمالياً بإحدى حيثيتين إلزاميتين، ولكنَّ هذا العلمَ غيرُ منجّزٍ بل منحلٌّ حكماً؛ لجريان البراءةِ الأولى وعدمِ معارضتِها بالبراءة الثانية، لأنّ فرضَ جريانِها هو فرضُ وقوعِ المخالفةِ القطعية، ولا يُعقلُ التأمينُ مع المخالفةِ القطعية، بخلاف فرضِ جريانِ البراءةِ الأولى فإنّه فرضُ المخالفةِ الاحتمالية.

وثانياً: نأخذُ المبنى القائلَ بأنَّ مرجعَ التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي، والحكمُ حينئذٍ هو الحكمُ في المسألةِ السابقةِ فيما إذا دارَ الواجبُ بين إكرامِ زيدٍ مطلقاً وإطعامِه خاصّة.

وثالثاً: نأخذُ المبنى القائلَ بأنَّ مرجعَ الوجوبِ التخييريِّ إلى وجودِ غرضينِ لزوميينِ للمولى غير أنهما متزاحمان في مقام التحصيل، بمعنى أنّ استيفاءَ أحدِهما يُعجزُ المكلّفَ عن استيفاءِ الآخرَ، ومن هنا يُحكمُ بوجوب كلٍّ من الفعلين مشروطاً بترك الآخر، والحكمُ هنا أصالةُ الاشتغال، لأنّ مرجعَ الشكِّ في وجوب العتقِ تعييناً أو تخييراً حينئذٍ إلى الشكّ في أنّ الإطعامَ هل يُعجِزُ عن استيفاءِ الغرضِ اللزوميِّ مِن العتق، فيكونُ مِن الشكِّ في القدرةِ الذي تجري فيه أصالةُ الاشتغال.

الشرح

من المسائل المرتبطة ببحث الأقلّ والأكثر: مسألة دوران الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي، والمقصود بالتخيير الشرعي – كما تقدّم في القسم الأوّل- هو ما لو كانت البدائل المذكورة على نحو التردّد متعلّقة للأمر في لسان الدليل، كما لو أمر المولى في كفّارة من أفطر عمداً في شهر رمضان بوجوب إمّا إطعام ستّين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين أو عتق رقبة، فالمكلّف في هذه الحالة مخيّر في الكفارة بين البدائل الثلاثة وهي إمّا الصوم أو الإطعام أو العتق. فالتخيير هنا أخذ بلسان الشارع، وهذا بخلاف التخيير العقلي الذي لم يؤخذ من لسان الشارع وإنما ينشأ من تعلّق الوجوب بعنوان عامّ كلّي على نحوٍ يكون المطلوب صرف وجود ذلك العنوان، من قبيل وجوب إكرام العالم، فإن الوجوب تعلّق بعنوان عامّ وهو الإكرام، والعقل يحكم بتخيير المكلّف في امتثال هذا الأمر في إيجاد تلك الطبيعة بأيّ واحد من أفراد طبيعة الإكرام.

وهنالك مبانٍ متعدّدة في تفسير الواجب التخييري، وتتحدّد في ضوء تلك المباني للواجب التخييري ما لو كان دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي من الأقلّ والأكثر الارتباطي، ليكون مجرى للبراءة عن الأكثر، أم من المتباينين لتدخل مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي في الاحتياط لا البراءة، وعلى هذا الأساس لابدّ من استعراض المباني الرئيسية للواجب التخييري.

المباني الرئيسية في تفسير الواجب التخييري

المبنى الأوّل: إن الوجوب متعلّقٌ بكلّ واحد من البدائل، ولكن مشروطاً بترك البدائل الأخرى، وذلك لأنّ غرض المولى واحد يتحقّق بأحد البدائل.

المبنى الثاني: إرجاع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي، فيلتزم بأن الوجوب

يتعلّق بالجامع دائماً، فيكون الواجب هو عنوان أحدهما، وهذا هو مختار السيد الخوئي قدس سره حيث قال: «إن التخيير المحتمل في المقام إمّا أن يكون عقلياً ... وإمّا أن يكون شرعياً، كما إذا كان المحتمل وجوبه مبايناً في الماهية مع ما علم وجوبه في الجملة، ولم يكن بينهما جامع عرفي، نظير ما تقدّم من المثال في كفارة تعمّد الإفطار، وقد سبق في محلّه أن الوجوب التخييري في هذا القسم لامناص من تعلّقه بالجامع الانتزاعي المعبَّر عنه بعنوان أحد الشيئين أو الأشياء»[1].

المبنى الثالث: إن التخيير الشرعي يرجع إلى وجوبات بعدد الأفراد، لكن وجوب كلّ واحد منها مشروط بترك الأفراد الأخرى.

بعبارة أخرى: إن الواحب التخييري يرجع إلى وجود غرضين لزوميين فعلّيين للمولى، غير أنهما متزاحمان في مقام التحصيل، بمعنى أن استيفاء أحدهما يُعجز المكلّف عن استيفاء الآخر، ولذا يحكم المولى بوجوب كلّ من الفعلين مشروطاً بترك الآخر.

وهذا مختار صاحب الكفاية قدس سره حيث قال: «إذا تعلّق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء، ففي وجوب كلّ واحد على التخيير، بمعنى عدم جواز تركه إلّا إلى بدل، أو وجوب الواحد بعينه، أو وجوب كلّ منهما مع السقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعيّن عند الله، أقوال. والتحقيق أن يقال: إنه إن كان الأمر بأحد الشيئين بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، ولذا يسقط به الأمر، كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً، وذلك لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع في البين، لاعتبار نحو من السنخية بين العلّة والمعلول»[2].

(١) دراسات في علم الأصول: ج٣، ص٤٣٩.

(٢) كفاية الأصول: ص١٤٠.

والفرق بين هذا المبنى والمبنى الأوّل هو أن في المبنى الأوّل للواجب غرضـاً واحداً يحصل بأيّ واحد من البدائل، وكل من الأفـراد أو البـدائل مقيّـد بعـدم الإتيان بالآخر، أي أن المولى يقول لا ملاك للصوم عند الإتيـان بالإطعـام، وإذا انتفى الملاك ينتفي الخطاب، لأنّ الخطاب كاشف بمدلوله الالتزامي عن المـلاك، ومع عدم الملاك لامعنى لوجود الخطاب، أمّا على هذ المبنى – الثالث– فتوجـد أغراض متعدّدة بعدد البدائل، فكلّ من الإطعام والعتق له غـرض خـاصّ بـه، ولذلك لايمكن أن يحصل الغرض من أحدهما عند الإتيان بالآخر، أي أن كـلّ واحد من العدلين مقيّد بعدم الآخر خطاباً لا ملاكاً، أي إذا جاء بأحد العـدلين فإن ملاكهما معاً فعليّ، لكن الساقط هو الخطاب فقط، وبتعبير الـسيد الـشهيد: «أنه في المبنى الأوّل لم يكن إطلاق لا للخطاب ولا للملاك، لكن في هذا المبنـى يفرض ثبوت الملاك في كلّ من العدلين مطلقاً، ولكن المولى لم يأمر بالإتيان بكلا العدلين جمعاً، للتزاحم في باب الاغراض إمّا من بـاب أن الملاكـين متنافيـان في مقام التحصيل خارجاً، أو من باب أن ايجابهما جمعاً منافٍ لمصلحة التسهيل»[1].

إذا تبيّنت مباني الواجب التخييري سوف نشرع في بيان حكم دوران الأمـر بين التعيين والتخيير الشرعي، في ضوء هذه المباني في تفسير الواجب التخيـيري الذي هو الطرف الآخر من مسألة الدوران بين التعيين والتخيير.

حكم دوارن الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي على المبنى الأوّل

المبنى الأوّل وهو أن الوجـوب متعلّـق بكـلّ واحـد مـن البـدائل، ولكـن مشروطاً بترك البدائل الأخرى، أي كلّ منهما مقيّد بعدم الآخر ملاكاً وخطابـاً، فإذا أتى المكلّف بأحد البدائل–الإطعام مثلاً – فإنّ شرط الفـرد الآخـر (وهـو العتق) سوف يعدم؛ لأنّ المشروط عـدم عنـد عـدم شرطـه، بمعنـى أن فعليـة

---

(١) مباحث الأصول: ج٤، ق٢، ص٣٥٦.

وجوب العتق مقيّد بعدم الإتيان بالإطعام، فإذا أتى بالإطعام فسوف يعدم شرط فعلية العتق، وحينئذٍ لا يجب العتق، فيرجع إلى وجوبين مشروط كلّ منهما بترك الآخر، فيدور الأمر بين وجوب العتق إذا ترك الإطعام ووجوب الإطعام إذا ترك العتق، كما لو قال اعتق إن لم تطعم، أو أطعم إن لم تعتق.

وإذا دار الأمر بين بين التعيين والتخيير الشرعي، كما لو دار الأمر بين كون العتق إمّا واجباً تعيينياً وإمّا واجباً تخييرياً بينه وبين الإطعام، فالحكم هو البراءة عن الوجوب التعييني للعتق،؛ لأنّ العتق الذي علم وجوبه إمّا تعييناً وإمّا تخييراً، واجب في حال ترك الإطعام بلا شكّ، ويشكّ في وجوبه في حال الإتيان بالإطعام، وهذا يعني أننا نعلم تفصيلاً بوجوب العتق في حالة ترك الإطعام، ونشكّ في وجوبه في حالة الإطعام، فتجري البراءة عن وجوب العتق في حالة الإطعام، وبعبارة أخرى نشكّ في أن وجوب العتق مطلق أو مشروط، فينحلّ إلى العلم بوجوب العتق في حال تحقّق الشرط، والشكّ فيه في حال عدم تحقّقه، فتجري البراءة عنه، ونتيجة ذلك هو التخيير عملياً، بمعنى أن المكلّف إن أعتق فهو ممتثل للتكليف جزماً، لكنه إذا أطعم سوف يشكّ في وجوب العتق، فيجري البراءة عن العتق. وبهذا يتّضح أنه على المبنى الأوّل تكون مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي من موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطي، فنجري البراءة عن الأكثر، وهو التعيين.

إشكال العراقي على جريان البراءة في المقام

اعترض المحقّق العراقي على انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بوجوب العتق في حالة ترك الإطعام، والشكّ في وجوبه في حالة الإطعام، فتجري البراءة عن هذا الوجوب في حالة الإطعام.

وحاصل الاعتراض المذكور من خلال إبراز علم إجمالي غير منحلّ طرفاه إلزاميان ومتباينان؛ لأنّ كلاً من الوجوب التعييني للعتق والوجوب التخييري

له يشتمل على حيثية إلزامية يفقدها الآخر، وكل من الحيثيتين الإلزاميتين تكون مجرى لأصل البراءة في نفسها، فيتعارض الأصلان فيتساقطان، فيكون العلم الإجمالي منجّزاً، ويجب الاحتياط، وعليه فيجب الإتيان بالعتق تعييناً لكي تتحقّق الموافقة القطعية، لأنّ الإتيان بالعتق يحقّق الموافقة القطعية سواء كان العتق واجباً تعيينيا أم تخييرياً.

والحيثية الإلزامية في طرف التعيين وهو الوجوب التعييني للعتق، هي حيثية الإلزام بوجوب العتق وعدم جواز تركه سواء أطعم أم لم يطعم، بمعنى عدم جواز ترك العتق مطلقاً، لأنّ الوجوب التعييني لا يجزي عنه غيره، وهذه الحيثية الإلزامية في طرف التعيين لا يشتمل عليها الطرف الآخر، وهو الوجوب التخييري.

أمّا الحيثية الإلزامية في الطرف الآخر وهو الوجوب التخييري للعتق أو الإطعام، فهي حرمة ضمّ ترك العتق إلى ترك الإطعام؛ لأنّه بهذا الضمّ تتحقّق المخالفة القطعية، ومن الواضح أن هذه الحيثية لا يشتمل عليها الوجوب التعييني للعتق؛ لأنّه على الوجوب التعييني للعتق تتحقّق المخالفة القطعية بترك العتق فقط، فلا يكون بأس في ضمّ ترك الإطعام إلى ترك العتق؛ لأنّه من ضمّ المباح إلى ترك الواجب، وهو ليس محرّماً.

وبهذا يتشكّل علم إجمالي بإحدى الحيثيتين الإلزاميتين، وهو إمّا وجوب العتق على من أطعم وإمّا حرمة ترك الإطعام على من ترك العتق، وهذا العلم الإجمالي منجّز؛ لتعارض الأصل المؤمّن في طرفيه وتساقطهما، لأنّ البراءة عن وجوب العتق ممن أطعم، معارضةٌ بالبراءة عن حرمة ترك الإطعام ممن ترك العتق، فيجب تنجيز العلم الإجمالي ووجوب الموافقة القطعية، وذلك بالإتيان بالعتق فقط، لأنّه بالإتيان بالعتق تتحقّق الموافقة القطعية سواء كان العتق واجباً تعييناً أم تخييرياً.

وهذا المعنى هو ما ذكره المحقّق العراقي قُدِّسَ سِرُّه بقوله: «إن مرجع الشكّ في

كون الشيء واجباً تعيينياً أو تخييرياً حينئذٍ إلى العلم الإجمالي، إمّا بوجوب الإتيان بخصوص الذي علم بوجوبه في الجملة وحرمة تركه مطلقاً حتّى في ظرف الإتيان بما احتمل كونه عدلاً له، وإمّا بحرمة ترك الآخر المحتمل كونه عدلاً له في ظرف عدم الإتيان بذلك. ولازم هذا العلم الإجمالي إنّما هو الاحتياط بتحصيل الفراغ اليقيني بإتيان خصوص ما علم وجوبه في الجملة، ووجوب الإتيان بما احتمل كونه عدلاً له عند عدم التمكّن من الإتيان بما علم وجوبه لاضطرار ونحوه»[1].

مناقشة السيد الشهيد للمحقّق العراقي

إن هذا الوجه وإن كان متيناً في منع الانحلال الحقيقي، ولكنه يبقى هذا العلم الإجمالي غير منجّز بملاك الانحلال الحكمي المتقدّم، وذلك لإمكان جريان البراءة عن الحيثية الإلزامية الأولى وهي لزوم الإتيان بالعتق حتّى ممن أطعم، ولا تعارضها البراءة عن الحيثية الإلزمية الثانية في طرف الوجوب التخييري التي هي حرمة ضمّ ترك العتق إلى ترك الإطعام؛ وذلك لعدم إمكان جريان البراءة عن الحيثية الإلزامية الثانية وهي الحيثية الإلزامية للوجوب التخييري (حرمة ضمّ ترك العتق إلى ترك الإطعام) وذلك لأنّه يلزم الترخيص في المخالفة القطعية، لأنّ إجراء هذه البراءة يعني جواز ترك الإطعام والعتق معاً، ومن الواضح أن ترك الإطعام والعتق معاً هو ترخيص في المخالفة القطعية، وهو غير ممكن؛ لأنّ البراءة لا ترخّص في المخالفة القطعية.

وهذا بخلاف إجراء البراءة عن الحيثية الإلزامية الأولى وهي لزوم الإتيان بالعتق حتّى ممن أطعم، لأنّه بإجراء هذه البراءة لا نقع في المخالقة القطعية، بل نقع في المخالفة الاحتمالية على تقدير كون وجوب العتق وجوباً تعيينياً، ولا

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص٢٨٩.

محذور في إجراء البراءة للتأمين عن المخالفة الاحتمالية.

وبتعبير آخر: إنّ «ضمّ ترك الإطعام إلى ترك العتق يعني ترك الواجب التخييري بكلا شقّيه، وهو مخالفة قطعية كترك الأعمّ في الدوران بين التعيين والتخيير العقلي، فلا معنى لإجراء البراءة عنه، إذ لو أُريد بها التأمين عن أصل التكليف المعلوم بالإجمال، فالمفروض العلم بحصول مخالفته، وإن أُريد التأمين عن تكليف آخر، فلا تكليف غيره بحسب الفرض، وهذا واضح»(١).

وبهذا يتّضح أن العلم الإجمالي بثبوت إحدى الحيثيتين الإلزاميتين وإن كان ثابتاً، لكنه غير منجّز؛ لعدم تعارض الأصول المؤمنة في أطرافه، وهو معنى الانحلال الحكمي(٢).

حكم دوارن الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي على المبنى الثاني

المبنى الثاني في تفسير حقيقة الواجب التخييري هو إرجاع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي الذي يكون الوجوب فيه متعلّقاً بالجامع، فيكون الواجب هو عنوان أحدهما.

ومن الواضح أن هذا العلم الإجمالي يكون بين متباينين، لأنّ الواجب على تقدير التعيينية هو العتق، وأمّا على تقدير التخييرية فهو عنوان أحدهما، ومن الواضح أن مفهوم العتق مباين لمفهوم أحدهما، وعليه يكون العلم الإجمالي بين متباينين لا بين أقلّ وأكثر، كما هو الحال في تباين مفهوم الإكرام ومفهوم الإطعام، وعليه فلا انحلال حقيقي في المقام.

إلّا أنّ هذا العلم الإجمالي على الرغم من عدم انحلاله انحلالاً حقيقياً، منحلّ انحلالاً حكمياً؛ وذلك لعدم تعارض الأصول المؤمّنة بين أطرافه، والوجه في

---

(١) الحلقة الثالثة: ق٢، ص٤٣٤، حاشية رقم (٥١).

(٢) توجد محاولة أخرى للمحقّق النائيني لإثبات التعيين، نذكرها في التعليق على النصّ.

ذلك هو أن أصالة البراءة تجري عن الوجوب التعييني للعتق، دون أن تعارضها أصالة البراءة عن وجوب أحدهما، لأنّه إن أُريد بإجراء البراءة عن وجوب أحدهما وهو الترخيص في ترك أحدهما مع الإتيان بالعتق، فهو غير معقول؛ لأنّ الآتي بالعتق قد أتى بأحدهما، لأنّ نفي الأعمّ (= عنوان أحدهما) يتضمّن نفي الأخصّ وهو العتق، وإن أُريد بإجراء البراءة عن أحدهما هو الترخيص في أحدهما في حقّ من لم يعتق - أي التأمين من ناحية ترك الأعمّ بما يتضمّنه ترك الأخصّ وهو العتق- فهو ممتنع؛ لأنّه ترخيص في المخالفة القطعية؛ ومعه فلا يجري أصل البراءة في الترخيص في المخالفة القطعية، وهذا بخلاف جريانها في الطرف الأوّل وهو البراءة من العتق تعييناً، لأنّه بجريانها تكون مخالفة احتمالية، ولا محذور في إجراء البراءة تجاه المخالفة الاحتمالية.

والكلام في المقام كما تقدّم في المسألة السابقة من دوران الأمر بين إكرام زيد مطلقاً بأيّ نحو من أنحاء الإكرام، وبين إطعامه خاصّة، فقد تقدّم أن التغاير وإن كان ثابتاً بين المفهومين (مفهوم الإكرام ومفهوم الإطعام) فيكون الدوران فيهما بين متباينين، لكن الصحيح جريان البراءة عن أخصّ العنوانين (وجوب الإطعام) ولا تعارضها البراءة عن العنوان الأعمّ (وجوب الإكرام).

والدليل على ذلك: هو أن البراءة عن وجوب الأكثر (وجوب الإطعام) ليس لها دور معقول لكي تصلح للمعارضة، مع الطرف الآخر وهو وجوب الأقلّ (وجوب الإكرام كيفما اتفق) لأنّه إن أُريد بإجراء البراءة التأمين بها عن الأعمّ (الأكثر وهو الإكرام) مع الإتيان بالأخصّ (الأقلّ، أي الإطعام) فهو غير معقول؛ لأنّه مع ترك الأعمّ وهو الإكرام لابدّ من ترك الأخصّ وهو الإطعام؛ لأنّه لايمكن الإتيان بالأخصّ عند ترك الأعمّ، إذ إنّ نفي الأعمّ يتضمّن نفي الأخصّ، وإن أُريد بإجراء البراءة التأمين في حالة ترك الأعمّ (الإكرام) بما يتضمّنه ترك الأخصّ (الإطعام) فهو غير ممكن أيضاً، لأنّه

ترخيص في المخالفة القطعية، ومن الواضح أن الأصل العملي لا يؤمّن عن المخالفة القطعية وإنما يؤمّن عن المخالفة الاحتمالية، وعليه تجري البراءة عن الأخصّ بلا معارض، وهو معنى الانحلال الحكمي.

وبهذا يتّضح أن العلم الإجمالي وإن كان ثابتاً بين المتباينين في المقام، إلَّا أنه ليس منجّزاً؛ لعدم تعارض الأصول المؤمّنة في أطرافه.

حكم دوارن الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي على المبنى الثالث

المبنى الثالث هو أن التخيير الشرعي يرجع إلى وجوبات بعدد الأفراد، لكن وجوب كلّ واحد منها مشروط بترك الأفراد الأخرى، فيوجد غرضان لزوميان للمولى أحدهما الغرض اللزومي في العتق، والآخر الغرض اللزومي في الإطعام، لكن هذين الغرضين متضادّان، بنحو يكون تحصيل أحدهما معجزاً عن تحصيل الآخر، ولذا لا يأمر المولى بكلّ منهما تعييناً، بل يأمر به مشروطاً بترك الآخر. والحكم في ضوء هذا المبنى هو الاحتياط؛ والسبب في ذلك هو أن الشكّ في وجوب العتق تعييناً أو تخييراً يرجع إلى الشكّ في أن الإطعام هل يُعجز عن استيفاء الغرض اللزومي من العتق أم لا؟ وفي مثله يحكم العقل بالاشتغال؛ لأنّ المكلّف لو علم بالتكليف وشكّ في قدرته على الامتثال، فلا يكون معذوراً في ترك التكليف، لأنّه يكون شكّاً في سقوط التكليف بعد العلم به، وهو مجرى لأصالة الاشتغال، كما هو واضح. وبعبارة منطقية نقول: الشكّ في المقام من الشكّ في القدرة، وكل شكّ في القدرة مجرى لأصالة الاشتغال، فيكون المقام مجرى لأصالة الاشتغال.

تعليق على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**ونتكلّم في حكم هذا الدوران على عدّة مبان..**». تقدّم البحث في دوران الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي في ضوء المباني في التخيير

الشرعي، وقد ذكر المصنّف في المتن ثلاثة مبانٍ فقط، ولم يذكر المبنى الرابع فيه، نعم تعرّض له في البحث الخارج، وفيما يلي نذكر المبنى الرابع مع كيفية حلّ الدوران بين التعيين والتخيير الشرعي على أساس هذا المبنى.

وحاصل هذا المبنى - الذي اختاره المحقّق العراقي- هو إرجاع الوجوب التخييري إلى عدّة وجوبات بعدد البدائل مع فرض ضيق في جانب الوجوب كما هو على المبنى الأوّل، ولكن لا بنحو التعليق والاشتراط في نفس الوجوب بل التعليق والاشتراط في المتعلّق: (بأن يكون الواجب بعض مراتب وجود المتعلّق أي سدّ بعض أبواب عدمه وهي أبواب عدمه المقارنة مع عدم العدل الآخر)[١].

و حكم مسألة دوران الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي بناء على هذا المبنى هو عين ما تقدّم على المبنى الأوّل من رجوعه إلى الشكّ في وجوب سدّ باب عدم العتق مطلقاً أو في خصوص حال عدم الإطعام، وعلى هذا الأساس تجري البراءة عن وجوب التعيين في غير هذا الحال، ولا يعارض بالبراءة عن حرمة ضمّ ترك الإطعام إلى تركه كما تقدّم توضيحه، في المبنى الأوّل.

وهذا ما أشار إليه بقوله ﰠ: «لو شكّ في التعيينية والتخييرية يكون مرجع الشكّ إلى جهة زائدة عمّا يقتضيه الخطاب التخييري فتجري فيها البراءة، ثُمَ إنّ ذلك كلّه أيضاً بالنسبة إلى البراءة الشرعية، وأمّا البراءة العقلية فلا يحتاج في جريانها إلى إثبات أن التعيينية صفة وجودية بل يكفي في جريانها مجرّد كون المشكوك بخصوصه موجباً للعقوبة»[٢].

محاولة المحقّق النائيني لإثبات التعيين

هناك محاولة أخرى للمحقّق النائيني ﰠ لإثبات التعيين، وحاصلها: أن

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٥٧.

(٢) نهاية الأفكار: ج٣، ص٢٨٩.

الوجوب التخييري وإن كـان مـشروطاً بعـدم الإتيـان بمتعلّـق الآخـر، لكنـه مشروط بعدم الإتيان بالمتعلّق في حالة البقاء لا في الحدوث، لأنّ وجوب العتـق – مثلاً– ثابت مـن أوّل الأمـر، لكـن في حـين الإتيـان بالإطعـام يـشكّ في أن وجوب العتق سقط أم لم يسقط، ومن الواضـح أن الـشكّ في الـسقوط يكـون مجرى أصالة الاحتياط.

مناقشة السيد الشهيد لمحاولة النائيني لإثبات التعيين

المناقشة الأولى: لا وجه لاشتراط الوجوب التخييري بعدم الإتيان بمتعلّـق الآخر، في حالة البقاء فقط، «بل الغاية من الواجـب التخيـيري تحـصل بجعـل الوجوب مشروطاً من أوّل الأمر، بحيث يستكشف عدم ثبوت وجوب العتـق لمن أطعم ستّين مسكيناً، ويكفينا في المقام احتمال ذلك»[١].

المناقشة الثانية: «لو سلَّمنا الجزم بأنّ الشرطية في مرحلـة البقـاء فقـط، مـع ذلك نقول إن البراءة لا تختصّ بموارد الشكّ في حدوث التكليف، بل تجري في موارد الشكّ في التكليف بقاءً أيضاً، لأنّه مهـما كـان الـشكّ في سـعة التكليـف سواء كان في مرحلة الحدوث أو البقاء جرت الـبراءة عنـه – بقطـع النظـر عـن مسألة الاستصحاب – لإطلاق دليلها ولا مبّرر لتخصيصها بمـوارد الـشكّ في حدوث تكليف، نعم في موارد الشكّ في الامتثال لا تجري البراءة؛ لعدم الـشكّ بحسب الحقيقة في الفعلية بل في الفاعلية، ولو فرض سقوط الفعليـة بالامتثـال فإنما يقال بعدم شمول دليل البراءة لموارد الشكّ في السقوط إذا كان مـن ناحيـة الامتثال لا من ناحية احتمال ضيق أصل الجعل كما في المقام»[٢].

• قوله ﭬ: «**وثالثاً: نأخذ المبنى الثالث بأن مرجـع الوجـوب التخيـيري إلى**

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٥٦.

(٢) المصدر نفسه.

وجود غرضين لزوميين للمولى». تقدّم في مطاوي البحث وجود فرق بين هذا المبنى والمبنى الأوّل وهو أنه في المبنى الأوّل للواجب غرض واحد يحصل بأيّ واحد من البدائل، وكلّ من الأفراد أو البدائل مقيّد بعدم الإتيان بالآخر ملاكاً وخطاباً، أي أن المولى يقول لا ملاك للصوم عند الإتيان بالإطعام، وإذا انتفى الملاك ينتفي الخطاب، لأنّ الخطاب كاشف بمدلوله الالتزامي عن الملاك، ومع عدم الملاك لا معنى لوجود الخطاب، أمّا على المبنى الثالث فتوجد أغراض متعدّدة بعدد البدائل، فكلّ من الإطعام والعتق له غرض خاصّ به، فهما متضادّان، ولذلك لا يمكن أن يحصل الغرض من أحدهما عند الإتيان بالآخر، أي أن كلّ واحد من العدلين مقيّد بعدم الآخر خطاباً لا ملاكاً، أي إذا جاء بأحد العدلين فإن ملاكهما معاً فعليٌّ وموجود بالفعل، لكن الساقط هو الخطاب فقط.

وهناك فرق آخر حاصله: أنه على المبنى الأوّل يكون امتثال أحد الطرفين شرطاً في اتّصاف الطرف الآخر في الملاك فعلاً، فإذا أتى بأحدهما ينتفي شرط الملاك فلا ملاك، أمّا على المبنى الثالث فإن الملاك يبقى ثابتاً بالفعل في كلا الطرفين حتّى لو أتى المكلّف بالطرفين معاً، غايته أن المكلّف حينئذٍ يكون عاجزاً أو شاكّاً في قدرته على تحصيل أحد الملاكين بعد امتثاله لأحد الطرفين.

خلاصة دوران الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي

• المقصود من التخيير الشرعي هو ما لو كانت البدائل مذكورة على نحو التردّد متعلّقاً للأمر في لسان الدليل الشرعي، وهنالك مبانٍ متعدّدة في تفسير الواجب التخييري، وفي ضوء تلك المباني للواجب التخييري يتحدّد ما لو كان دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي من الأقلّ والأكثر الارتباطي، ليكون مجرى للبراءة عن الأكثر، أم من المتباينين؟

• المباني الرئيسة في تفسير الواجب التخييري هي:

المبنى الأوّل: أن الوجوب متعلّق بكل واحد من البدائل، ولكـن مـشروطاً بترك البدائل الأخرى.

و**المبنى الثـاني**: إرجـاع التخيـير الـشرعي إلى التخيـير العقـلي فيلتـزم بـأنّ الوجوب يتعلّق بالجامع دائماً.

أمّا **المبنى الثالث** فهو أنّ التخيير الشرعي يرجع إلى وجوبات بعدد الأفـراد، لكن وجوب كلّ واحد منها مشروط بترك الأفراد الأخرى.

• حكم دوارن الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي عـلى المبنـى الأوّل، هـو البراءة عن الوجوب التعييني للعتق.

• اعترض المحقّق العراقي على انحلال العلم الإجمالي، وذلك بـإبراز علـم إجمالي غير منحلّ طرفاه إلزاميان ومتباينان؛ فيتعـارض الأصـلان فيتـساقطان، فيتنجّز العلم الإجمالي.

• مناقشة السيد الشهيد للمحقّق العراقي: إن هذا الوجه وإن كان متينـاً في منع الانحلال الحقيقي، ولكنه يبقـى هـذا العلـم الإجمـالي غـير منجّـز بمـلاك الانحلال الحكمي المتقدّم، لإمكان جريان البراءة عـن الحيثيـة الإلزاميـة الأولى وهي لزوم الإتيان بالعتق حتّى ممن أطعـم، ولا تعارضـها الـبراءة عـن الحيثيـة الإلزامية الثانية في طرف الوجوب التخييري .

• حكم دوارن الأمر بـين التعيـين والتخيـير الـشرعي عـلى المبنـى الثـاني: الانحلال حكماً؛ وذلك لعدم تعارض الأصول المؤمّنة بين أطرافه.

• حكم دوارن الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي على المبنـى الثالـث هـو الاحتياط؛ والسبب في ذلك هـو أن الـشكّ في وجـوب العتـق تعيينـاً أو تخيـيراً يرجع إلى الشكّ في أن الإطعام هل يعجز عـن اسـتيفاء الغـرض اللزومـي مـن العتق أم لا؟ وفي مثله يحكم العقل بالاشتغال.

(٥٥)

تنبيهات حول الأقلّ والأكثر

التنبيه الأوّل:

دور الاستصحاب في مسألة الدوران بين الأقلّ والأكثر

- الاستدلال بالاستصحاب لإثبات الاحتياط، ومناقشته
- الاستدلال بالاستصحاب لإثبات نتيجة البراءة
  - ✓ إشكالية معارضة استصحاب عدم الزائد بمثله
  - ✓ مناقشة السيد الخوئي في إثبات الاحتياط بالاستصحاب
  - ✓ وجه آخر لإثبات البراءة بالاستصحاب
  - ✓ فائدة الاستصحاب لإثبات البراءة

٥. ملاحظات عامة حول الأقل والأكثر

فرغنا مِن المسائلِ الأساسيةِ في دورانِ الأمرِ بينَ الأقلِّ والأكثرِ الارتباطيين وبقيَ علينا أن نذكرَ في ختام مسائلِ هذا الدورانِ ملاحظاتٍ عامّةً حولَ الأقلِّ والأكثر:

١. دور الاستصحاب في هذا الدوران

قد يُتمَسّكُ بالاستصحاب في موارد هذا الدورانِ تارةً لإثبات وجوبِ الاحتياط، وأخرى لإثبات نتيجةِ البراءة.

أمّا التمسُّكُ به على الوجه الأوّلِ فبدعوى: أنّا نعلمُ بجامعِ وجوبٍ مردّدٍ بين فردين من الوجوب وهما وجوبُ التسعة ووجوبُ العشرة، ووجوبُ التسعةِ يَسقطُ بالإتيان بالأقلّ، ووجوبُ العشرة لا يسقطُ بذلك، فإذا أتى المكلّفُ بالأقلّ شكَّ في سقوطِ الجامعِ وجرى استصحابُه، ويكونُ من استصحابِ القسمِ الثاني من الكلّي.

والجوابُ على ذلك: أنّ استصحابَ جامعِ الوجوبِ إن أُريدَ به إثباتُ وجوبِ العشرة؛ لأنّ ذلك هو لازمُ بقائه، فهذا من الأصول المثبتةِ لأنّه لازمٌ عقليٌّ لا يَثبتُ بالاستصحاب. وان أُريدَ به الاقتصارُ على إثبات جامعِ الوجوب، فهذا لا أثرَ له؛ لأنّه لا يزيدُ على العلم الوجدانيِّ بهذا الجامع، وقد فرضنا أنَّ العلمَ به لا ينجّزُ سوى الأقلِّ، والأقلُّ حاصلٌ في المقام بحسب الفرض.

وأمّا التمسّكُ به على الوجه الثاني فباستصحاب عدمِ وجوبِ الزائدِ الثابتِ قبلَ دخولِ الوقتِ أو في صدرِ عصرِ التشريع، ولا يعارَضُ باستصحاب عدم الوجوبِ الاستقلاليِّ للأقلّ، إذ لا أثرَ لهذا الاستصحابِ لأنّه إن أُريدَ به إثباتُ وجوبِ الزائدِ بالملازمةِ فهو مثبتٌ، وإن أُريدَ به التأمينُ في حالة تركِ الأقلّ فهو غيرُ صحيح، لأنّ فرضَ تركِ الأقلِّ هو فرضُ المخالفةِ القطعية، ولا يصحُّ التأمينُ بالأصل العمليِّ إلاَّ عن المخالفةِ الاحتمالية.

الشرح

بعد الفراغ من المسائل الاساسية في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، بقي علينا أن نذكر في ختام هذا البحث مسائل وملاحظات عامة حول الأقلّ والأكثر الأعمّ من الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء أو في الشرائط أو في التعيين والتخيير العقلي والشرعي، من قبيل البحث في دور الاستصحاب في مسألة الدوران، والبحث في حكم الدوران بين الجزئية والمانعية، ونحوها من المسائل التي تأتي تباعاً.

التنبيه الأول: دور الاستصحاب في مسألة الدوران بين الأقلّ والأكثر

البحث في دور الاستصحاب في مسألة الدوران بين الأقلّ والأكثر أعمّ من الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشرائط أو في الأجزاء أو بين التعيين والتخيير الشرعي والتعيين والتخيير العقلي.

وقد استدلّ بعض المحقّقين بالاستصحاب عند الدوران بين الأقلّ والأكثر لإثبات الاشتغال، فيما استدلّ بعضٌ آخر بالاستصحاب لإثبات نتيجة البراءة.

الاستدلال بالاستصحاب لإثبات الاحتياط

يبتني هذا الاستدلال على مقدّمة وهي جريان الاستصحاب في الكلّي من القسم الثاني، لذا ينبغي بيان معنى الاستصحاب الكلّي من القسم الثاني.

تقدّم في الحلقة الثانية[1] أن المقصود من استصحاب الكلّي هو التعبّد ببقاء الجامع بين فردين من الحكم أو الجامع بين شيئين خارجيين إذا كان له أثر شرعيّ، وينقسم إلى ثلاثة أقسام، هي:

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ص٤٠٠.

١ . **استصحاب الكلي من القسم الأوّل**: وهو أن يكون الكلّي معلوماً تفصيلاً ويشكّ في بقائه، كما لو علم بدخول زيد إلى المسجد وشكّ في خروجه، فهنا الوجود الحادث في المسجد بما هو وجود لزيد، وبما هو وجود لطبيعي الإنسان، متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء، فإن كان الأثر الشرعي مترتّباً على وجود زيد – بأن قيل سبّح ما دام زيد موجوداً في المسجد– جرى استصحاب الفرد، وإن كان الأثر مترتّباً على وجود الكلّي – بأن قيل سبّح ما دام إنسان في المسجد– جرى استصحاب الكلي .

٢ . **استصحاب الكلّي من القسم الثاني**: أن يكون الشكّ في حدوث الفرد المسبّب للشكّ في بقاء الكلّي مقروناً بالعلم الإجمالي، كما لو علم بحدث مردّد بين الأصغر والأكبر ويشكّ في ارتفاعه بعد الوضوء، فهنا إذا لوحظ كلّ من الفردين، فأركان الاستصحاب فيه غير متواجدة، ولكن إذا لوحظ جامع الحدث أمكن القول بأنّ وجوده متيقّن حدوثاً ومشكوك بقاءً، فيجري استصحابه إذا كان له أثر شرعي.

٣. **استصحاب الكلّي من القسم الثالث**: كما لو علم بدخول زيد وبخروجه أيضاً، ولكن يشكّ في أن خالداً قد دخل في نفس اللحظة التي خرج فيها زيد، أو قبل ذلك على نحو لم يخلُ المسجد من إنسان، فقد يقال بجريان استصحاب الكلّي، لأنّ جامع الإنسان متيقّن حدوثاً مشكوك بقاءً.

وقد وقع الاختلاف في جريان الاستصحاب وعدم جريانه في القسمين الأخيرين.

وبعد بيان استصحاب الكلّي من القسم الثاني، نأتي إلى بيان الاستدلال بالاستصحاب على الاحتياط؛ فنقول:

إن أركان استصحاب الكلّي من القسم الثاني في المقام متوفّرة، حيث إنّ المكلّف يعلم يقيناً بجامع الوجوب المردّد بين فردين، هما إمّا وجوب التسعة

أجزاء وإمّا وجوب العشرة أجزاء، فإذا أتـى بالتـسعة شـكّ في أن الجـامع هـل سقط أم لا؟ لأنّه إن كان الجامع متعلّقاً بالأقلّ (التسعة) فقد فرغت ذمّته جزماً، وإن كان الوجوب متعلّقاً بالأكثر (العشرة) فهو باقٍ، فهنا يقين بالجـامع وشـكّ في الفراغ منه، فيستصحب بقاء الجامع بين الفرد القصير والطويل.

مناقشة السيد الشهيد للاستدلال المتقدّم

إن هذا الاستدلال غير تامّ؛ لأنّ استصحاب جـامع الوجـوب المـردّد بـين الأقلّ والأكثر: إمّا يراد بـه إثبـات وجـوب الأكثـر (العـشرة) أو إثبـات نفـس الجامع، فإن أُريد إثبات وجوب الأكثر، باعتبار أن الأكثر هو لازم لبقاء الجـامع المردّد بين التسعة والعشرة، فالجامع يكون باقياً وإن أتى بالأقلّ، وهـذا يعنـي أن الأكثر لازم عقلي لبقاء الجامع، لكن استصحاب الجامع لا يثبت بقـاء الأكثـر إلَّا بالملازمة العقلية، ومـن الواضـح أن الاستـصحاب لا يثبـت اللـوازم العقليـة للمستصحب، كما تقدّم في الحلقة الثانية[1].

وإن أُريد باستصحاب الجامع إثبات نفـس الجـامع، فهـذا لا أثـر لـه، لأنّ الجامع كان معلوماً بالعلم الوجداني قبل الإتيان بالأقلّ، ولم يثبت الاحتياط؛ لمـا تقدّم في المباحث السابقة من أن العلم بالجـامع لاينجّـز سـوى الأقـلّ، وتجـري البراءة عن الأكثر.

وعلى هذا لا يستطيع الجامع الذي ثبت بالتعبّد (أي بالاستصحاب) أن ينجّـز الأكثر، بل يكون الجـامع الثابـت بالاستـصحاب أولى بعـدم اقتـضائه لتنجيـز الأكثر، لما تقدّم من أن الأكثر غير منجّز بالعلم الوجداني، فعـدم تنجيـز الأكثـر بالعلم التعبّدي للجامع (أي بالاستصحاب) أولى[2].

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ص٣٩٤.

(٢) هناك مناقشة أخرى للسيد الخـوئي عـلى الاسـتدلال بالاستـصحاب لإثبـات الاحتيـاط، نذكرها في آخر البحث في التعليق على النصّ.

وقد جاء هذا الجواب في كلمات الشيخ الأنصاري قُدِّسَ سِرُّه حيث قال: «إن بقاء وجوب الأمر المردّد بين الأقلّ والأكثر بالاستصحاب لا يجدي، بعد فرض كون وجود المتيقّن قبل الشكّ غير مجدٍ في الاحتياط. نعم، لو قلنا بالأصل المثبت، وأن استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقلّ يثبت كون الواجب هو الأكثر فيجب الإتيان به، أمكن الاستدلال بالاستصحاب»[1].

الاستدلال بالاستصحاب لإثبات نتيجة البراءة

استُدلّ بالاستصحاب لإثبات نتيجة البراءة عن وجوب الزائد في موارد الأقلّ والأكثر الارتباطيين، لتوفّر أركانه من اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، وحاصل الاستدلال هو أننا نستصحب عدم وجوب الزائد الثابت قبل دخول الوقت أو الثابت في صدر التشريع. فقبل دخول الوقت، أو قبل التشريع نعلم أن وجوب الزائد – السورة مثلاً – لم يكن واجباً لعدم فعلية الصلاة قبل الوقت أو عدم تشريع أصل الصلاة في بداية الشريعة، لأنّ الأحكام لم تنزل دفعة واحدة، وبعد دخول الوقت أو بعد التشريع نشكّ في أن الزائد – وهو السورة– هل هي جزء من الصلاة أم لا؟ فنستصحب عدم وجوب الزائد (السورة) وإثبات عدم وجوب الزائد هو نفس نتيجة البراءة؛ إذ لا فرق في نفي الزائد المشكوك بالاستصحاب أو بالبراءة[2].

إشكالية معارضة استصحاب عدم الزائد بمثله والجواب عنه

إن استصحاب عدم وجوب الزائد لإثبات نتيجة البراءة عن الأكثر، معارض بعدم الوجوب الاستقلالي للتسعة أجزاء، لأننا قبل الوقت أو في صدر

---

(١) فرائد الأصول: ج٢، ص٣٢٦.

(٢) ذكر الشيخ الأنصاري وجهاً آخر لإثبات البراءة بالاستصحاب، وأجاب عنه، نتعرّض له في التعليق على النصّ إن شاء الله تعالى.

التشريع نقطع بعدم الوجوب الاستقلالي للتسعة أجزاء، وبعد دخول الوقت أو بعد التشريع نشكّ في أن الوجوب الاستقلالي للتسعة أجزاء، هل هو ثابت أم لا، ففي هذه الحالة نجد أن أركان الاستصحاب متوفّرة، وهي اليقين بعدم الوجوب الاستقلالي للصلاة ذات التسعة أجزاء، والشكّ في حدوث الوجوب الاستقلالي للصلاة تسعة أجزاء، فنستصحب عدم الوجوب الاستقلالي للتسعة، وهذا يعني أن التسعة أجزاء غير مجزية، فيتعارض الاستصحابان، استصحاب عدم التسعة المستقلّة يتعارض مع عدم وجوب الزائد لإثبات أن التسعة المستقلّة مجزية، فيتساقط الاستصحابان، ومعه يكون العلم الإجمالي بين الأقلّ والأكثر منجّزاً.

وهذا الإشكال ذكره السيد الخوئي حيث قال: «إن هذا الاستصحاب معارض بمثله حسب ما أشرنا إليه آنفاً من أن الأقلّ المتيقّن الذي تعلّق الأمر والتكليف به أمره دائر بين الإطلاق والتقييد، فكما أن تعلّق التكليف بالأقلّ على نحو التقييد مشكوك الحدوث، كذلك تعلّق التكليف به على نحو الإطلاق أيضاً مشكوك الحدوث، فإجراء الاستصحاب فيهما منافٍ للعلم الإجمالي، وفي أحدهما ترجيح بلا مرجّح»[1].

وجواب الإشكال: أنّ استصحاب عدم الوجوب الاستقلالي للتسعة لا يجري؛ لأنّه لا يترتّب عليه تنجيز ولا تعذير، إذ إنّ الاستصحاب يجري فيما إذا ترتّب عليه أثر، وإلا فيكون جريانه لغواً بلا فائدة، وعليه فلا يصلح للمعارضة.

والسبب في عدم وجود أثر لهذا الاستصحاب هو أن استصحاب عدم الوجوب الاستقلالي للتسعة، إن أريد به إثبات وجوب العشرة أجزاء بالملازمة، كان أصلاً مثبتاً، وهو ليس بحجّة، وإن أريد باستصحاب عدم الوجوب الاستقلالي للتسعة التأمين في حال ترك الأقل- التسعة أجزاء- فهو ترخيص في

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٤٤٥.

المخالفة القطعية، ولا يصحّ التأمين بالأصل العملي؛ لأنّه بترك الأقلّ لابدّ أن يترك الأكثر، لأنّ الأكثر ليس هو إلّا الصلاة تسعة أجزاء بالإضافة إلى جزء آخر، والإتيان بالجزء العاشر فقط غير مطلوب، وعلى هذا فلا يصحّ التأمين بجريان استصحاب عدم الأقلّ، لأنّه ترخيص في المخالفة القطعية، ومن الواضح أن الأصل المؤمّن لايؤمّن المخالفة القطعية.

وبهذا يتّضح أن الاستصحاب المثبت للبراءة تامّ الأركان، والاستصحاب المثبت للاحتياط غير جارٍ في نفسه.

تعليق على النص

مناقشة السيد الخوئي في إثبات الاحتياط بالاستصحاب

ذكر المصنّف مناقشة واحدة في جريان الاستصحاب لإثبات وجوب الاحتياط، وهناك مناقشة أخرى ذكرها السيد الخوئي حاصلها:

إن أصالة عدم الفرد الطويل - أي وجوب الأكثر - حاكم على هذا الاستصحاب ومؤمّن من ناحية الوجوب المعلوم على تقدير كونه الأكثر، ونحن ننظر فيه إلى حالة الشخص الذي كان محدثاً بالأصغر وبعد ذلك خرج منه بلل مشتبه في أنه بول أم مني، ففي هذه الحالة لا إشكال من الناحية الفقهية في عدم وجوب الغسل عليه بعد إتيانه بالوضوء لمجرّد احتمال بقاء الحدث المعلوم بالإجمال؛ وذلك لجريان استصحاب عدم كونه محدثاً بالأكبر المنقّح لوجوب الوضوء عليه.

وإلى هذا المعنى أشار بقوله: «إن جريان القسم الثاني من استصحاب الكلّي متوقّف على كون الحادث مردّداً بين المرتفع والباقي، لأجل تعارض الأصل في كلّ منهما، كما إذا تردّد الحدث المتحقّق ممن كان متطهّراً بين الأصغر والأكبر، فإن أصالة عدم تحقّق الأكبر معارض بأصالة عدم تحقّق الأصغر، فبعد الوضوء نشكّ في ارتفاع الحدث المتيقّن حدوثه، لكونه مردّداً بين ما هو مرتفع يقيناً وما

هو باقٍ كذلك، فيُستصحب الحدث الكلّي. وأمّا فيما لم تتعارض فيه الأصول، بل أحرز حال الفرد الحادث بضميمة الأصل إلى الوجدان فلم يبق مجال للرجوع إلى استصحاب الكلّي، كما إذا كان المكلّف محدثاً بالأصغر، ثم احتمل عروض الجنابة له بخروج بلل يحتمل كونه منيّاً، ففي مثل ذلك لا معنى للرجوع إلى استصحاب الكلّي بعد الوضوء، لأنّ الحدث الأصغر كان متيقّناً. إنما الشكّ في انقلابه إلى الأكبر، فتجري أصالة عدم حدوث الأكبر. وبضمّ هذا الأصل إلى الوجدان يحرز الفرد الحادث وأنه الأصغر، فلم يبق مجال لجريان استصحاب الكلّي. والمقام من هذا القبيل بعينه، فإنّ وجوب الأقلّ هو المتيقّن. وبضميمة أصالة عدم وجوب الأكثر يحرز حال الفرد، ويتعيّن في الأقلّ، فلم يبقَ مجال لجريان استصحاب الكلّي.

وبالجملة: الرجوع إلى القسم الثاني من استصحاب الكلّي إنما هو فيما إذا كان الفرد الحادث مردّداً بين المرتفع والباقي. وأمّا لو كان أحد الفردين متيقّناً والآخر مشكوكاً فيه، فيجرى الأصل فيه بلا معارض، فلا تصل النوبة إلى استصحاب الكلّي»[1].

وجه آخر لإثبات البراءة بالاستصحاب

تقدّم الاستدلال بالاستصحاب لإثبات نتيجة البراءة، من خلال استصحاب عدم الوجوب الثابت أو استصحاب عدم الوجوب الثابت في بداية الشريعة.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري قدس سره في الفرائد وجهاً آخر للاستصحاب لإثبات البراءة؛ قال: «ومما ذكرنا يظهر: أنه يمكن التمسّك في عدم وجوب الأكثر بأصالة عدم وجوبه، فإنها سليمة في هذا المقام عن المعارضة بأصالة عدم

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٤٤٣.

وجوب الأقلّ، لأنّ وجوب الأقلّ معلوم تفصيلاً فلا يجري فيه الأصل. وتـردّد وجوبه بين الوجوب النفسي والغـيري مـع العلـم التفـصيلي بـورود الخطـاب التفصيلي بوجوبه بقوله: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ (المدثر: ٣)، وقوله: ﴿وَقُومُوا للهِ قَانِتِينَ﴾ (البقرة: ٢٣٨)، وقوله: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ (المزمل: ٢٠)، وقولـه: ﴿ارْكَعُـوا وَاسْجُدُوا﴾ (الحج: ٧٧)، وغير ذلك (كما في البقرة: ٤٣، وآل عمـران: ٤٣) مـن الخطابات المتضمّنة للأمر بالأجزاء، لا يوجب جريان أصالة عدم الوجـوب أو أصالة البراءة»[1].

وأجاب الشيخ الأنصاري ﴿﴾ على هـذا الوجـه بـما حاصـله: إنّ التمـسّك بأصالة عدم وجوب الأكثر إن قصد به نفي العقاب على ترك الأكثـر فهـو غـير تامّ؛ لأنّ انتفاء العقاب لا يحتاج فيه إلى الاستصحاب، لأنّ مجرّد الشكّ فيه كافٍ في نفيه بقاعـدة قـبح العقـاب بـلا بيـان، فيكـون الاسـتصحاب مـن تحـصيل الحاصل، وبلا فائدة، وإن قـصد بـه نفـي آثـار الوجـوب النفـسي الاسـتقلالي للأكثر، فهو معارض بأصالة عدم وجوب الأقلّ النفسي الاستقلالي أيضاً.

وإلى هذا الجواب أشار بقوله: «لكن الإنصاف: أن التمـسّك بأصـالة عـدم وجوب الأكثر لا ينفع في المقام، بل هو قليل الفائدة، لأنه: إن قصد به نفـي أثـر الوجوب الذي هو اسـتحقاق العقـاب بتركـه، فهـو، وإن كـان غـير معـارض بأصالة عدم وجوب الأقلّ كما ذكرنا، إلّا أنك قد عرفت فيما تقدّم في الـشكّ في التكليف: أن استصحاب عدم التكليف المستقلّ – وجوباً أو تحريماً – لا ينفع في دفع استحقاق العقاب على الترك أو الفعل، لأنّ عدم استحقاق العقـاب لـيس من آثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيين حتّى يحتاج إلى إحرازهما بالاستـصحاب بل يكفي فيه عدم العلم بهـما، فمجـرّد الـشكّ فـيهما كـافٍ في عـدم اسـتحقاق العقاب بحكم العقل القاطع. وقد أشرنا إلى ذلك عند التمسّك في حرمة العمل

---

(١) فرائد الأصول: ج٢، ص٣٢٣.

بالظنّ بأصالة عدم حجّيته، وقلنا: إن الشكّ في حجّيته كافٍ في التحريم ولا يحتاج إلى إحراز عدمها بالأصل. وإن قصد به نفي الآثار المترتّبة على الوجوب النفسي المستقلّ، فأصالة عدم هذا الوجوب في الأكثر معارضةٌ بأصالة عدمه في الأقلّ، فلا تبقى لهذا الأصل فائدة إلّا في نفي ما عدا العقاب من الآثار المترتّبة على مطلق الوجوب الشامل للنفسي والغيري»[1].

فائدة الاستصحاب لإثبات البراءة

ذكر المحقّق العراقي أنّ فائدة التمسّك بالاستصحاب لأجل إثبات وجوب الأقلّ ونفي وجوب الأكثر والاهتمام بهذه الجهة، هو لأجل دفع من يذهب إلى الاحتياط بواسطة أن العلم الإجمالي وإن انحلّ إلى العلم التفصيليّ بوجوب الأقلّ والشكّ في وجوب الأكثر، لكن وجوب الأقلّ المعلوم تفصيلاً مردّد بين كونه استقلالياً وكونه ضمنياً، وإذا كان ضمنياً لا يتحقّق امتثاله إلّا بإتيان الأكثر.

وعلى هذا الأساس، فإنّ مقتضى العلم التفصيليّ باشتغال الذمّة بالأقلّ هو لزوم تحصيل الفراغ التفصيليّ عن الأقلّ، وهو لا يكون إلّا بإتيان الأكثر. وقد نسب المحقّق العراقي هذا البيان إلى صاحب الفصول.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «ومنها [أي من الوجوه التي ذكرت لإثبات الاحتياط] التشبّث بالعلم التفصيلي بالاشتغال بالأقلّ كما عن الفصول بتقريب أن التكليف بالجزء أو الشرط الزائد وإن كان مشكوكاً ولم يكن من هذه الجهة ما يقتضي تنجّزه ووجوب الإتيان به بل كان من هذه الجهة مجرى للبراءَة العقلية لقبح العقاب بلا بيان، إلّا أن هناك جهة أخرى تقتضي لزوم الإتيان به واستحقاق العقوبة على تركه على تقدير تعلّق التكليف به، وهي استتباع

(١) المصدر السابق: ج٢، ص٣٢٤.

الاشتغال اليقيني بالتكليف بالأقلّ بحكم العقل للفراغ اليقيني عنه؛ حيث إنـه بعد ارتباطية التكليف واحتمال دخل الزائد الناشئ من احتمال وجـوب الأكثـر في سقوط التكليف بالأقلّ والخروج عن عهدته، يستقلّ العقـل بلـزوم الإتيـان بالأقلّ على نحو يقطع بوقوعه على صفة الوجوب وكونه مصداقاً للمأمور به.

ومع ارتباطية التكليف واحتمال وجوب الأكثر وجداناً لا يتحقّق ذلـك إلّا بالإتيان بالأكثر، إذ لو اقتصر على الأقلّ لم يعلم بالخروج عـن عهـدة مـا تنجّـز عليه من التكليف المعلوم. فالفراغ عن عهـدة التكليـف حينئـذٍ كـان احتماليـاً، ومثله مما لا يجوّزه العقل مع جزمه بالاشتغال.

ولئن شئت قلت: إن سقوط التكليف واقعاً فرع حصول الغرض الـداعي عليه، ومع احتمال دخل الزائـد يـشكّ في حـصول الغـرض فيـشكّ في سـقوط التكليف والخروج عن عهدته، والعقل يستقلّ بلـزوم تحـصيل القطـع بـالفراغ عند الجزم بالاشتغال»[1].

مناقشة المحقّق العراقي لهذا الوجه

أجاب المحقّق العراقي عن هذا الوجه بأنه: إذا قام دليل على كون الواجـب هو الأقلّ دون الأكثر، لا يبقى مجال لهـذا القـول، لتـشخيص مـا هـو الواجـب الذي يلزم الخروج عن عهدته.

وبتعبير المحقّق العراقي: «يندفع بـما بيّنـاه في المقدّمـة الثانيـة مـن أن حكـم العقل بتحصيل الجزم بالفراغ تابع لمقدار ثبوت الاشتغال بـالتكليف، والمقـدار المعلوم ثبوت الاشتغال به في المقام إنّما هو التكليف بذات الأقلّ وهي الأجـزاء المعلومة المحفوظة بذاتها في ضمن الأكثر وعدمه.

ومن الواضـح: أنّـه بإتيـان الأقـلّ في الخـارج يتحقّـق الفـراغ عـن عهـدة

---

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص٣٨٨.

التكليف المتعلّق به ولو لم تنضمّ إليه الأجزاء المشكوكة، فإن الفـراغ عـن عهـدة كلّ تكليف لا يكون إلّا بايجاد متعلّقه في الخارج، على نحوٍ لا يكـون قـصور في المأتيّ به، وبإيجاده لا محالـة يتحقّـق الخـروج عـن العهـدة بالنـسبة إلى مـا تنجّـز التكليف به سواء انضمّ إليه الجزء المشكوك أم لا.

ومجرّد الشكّ في حصول الغرض وسقوط التكليف بالأقلّ واتّصاف المـأتي به بالوجوب الفعلي والمؤثّرية الفعلية غير ضائر بالمقصود بعد عـدم القـصور في الأقلّ المأتيّ به في وفائه بالغرض»[1].

خلاصة دور الاستصحاب في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر

• استُدلّ بالاستصحاب لإثبات الاحتياط، بأن أركان استـصحاب الكـلّي من القسم الثاني في المقام متوفّرة، حيث إنّ المكلّف يعلم يقيناً بجـامع الوجـوب المردّد بين فردين، هما إمّا وجوب التسعة أجزاء وإمّـا وجـوب العـشرة أجـزاء، فيستصحب بقاء الجامع بين الفرد القصير والطويل.

• ذهب السيد الشهيد إلى عدم تماميـة هـذا الاسـتدلال؛ لأنّ استـصحاب جامع الوجوب المردّد بين الأقلّ والأكثر إن أُريد به إثبات وجوب الأكثر، فهـو باطل لأنّ الاستصحاب لا يثبت اللوازم العقلية للمستصحب.

وإن أُريد باستصحاب الجامع إثبات نفـس الجـامع، فهـذا لا أثـر لـه، لأنّ الجامع كان معلوماً بالعلم الوجداني قبل الإتيان بالأقلّ.

• استدلّ بالاستصحاب لإثبات نتيجة البراءة عن وجوب الزائد في مـوارد الأقلّ والأكثر الارتباطيين، باستصحاب عدم وجوب الزائد الثابت قبل دخول الوقت أو الثابت في صدر التشريع، الذي هو نفس نتيجة البراءة.

• إن قيل: استصحاب عدم الزائـد معـارض بعـدم الوجـوب الاسـتقلالي

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص٣٨٩.

للتسعة أجزاء، لأننا قبل الوقت أو في صدر التشريع، وهذا يعني أن التسعة أجزاء غير مجزية، فيتعارض الاستصحابان، استصحاب عدم التسعة المستقلّة، مع عدم وجوب الزائد لإثبات أن التسعة المستقلّة مجزية فيتساقط الاستصحابان فيتنجّز العلم الإجمالي بين الأقلّ والأكثر.

• الجواب: استصحاب عدم الوجوب الاستقلالي للتسعة لا أثر له؛ لأنّه إن أريد به إثبات وجوب العشرة أجزاء بالملازمة، كان أصلاً مثبتاً، وإن أريد به التأمين في حال ترك الأقل- التسعة أجزاء- فهو ترخيص في المخالفة القطعية.

(٥٦)

التنبيه الثاني: الدوران بين الجزئية والمانعية

- الأقوال في مسألة الدوران بين المانعية والجزئية
  - ✓ القول الأوّل: الاحتياط
  - ✓ القول الثاني: التخيير
  - ✓ القول الثالث: التفصيل بين الموارد

٢. الدوران بين الجزئية والمانعية

إذا تـردّدَ أمـرُ شـيءٍ بـينَ كونـهِ جـزءاً مـن الواجـبِ أو مانعـاً عنـه، فمرجـعُ ذلـك إلى العلـم الإجمـاليِّ بوجـوبٍ زائـدٍ متعلّـق إمّـا بالتقيّـدِ بوجـودِ ذلـك الشيءِ، أو بالتقيّدِ بعدمه، وفي مثل ذلك يكونُ هذا العلمُ الإجماليُّ منجّزاً، وتتعارضُ أصالةُ البراءةِ عن الجزئيةِ مع أصالةِ البراءةِ عن المانعية، فيجبُ علـى المكلّـفِ الاحتيـاطُ بتكـرار العمـلِ مـرّةً مـع الإتيـانِ بـذلك الـشيءِ ومـرّةً بدونه.

هـذا فيمـا إذا كـان في الوقـت متّـسعٌ، وإلا جـازتِ المخالفـةُ الاحتماليـةُ بملاك الاضطرار، وذلك بالاقتصارِ عل أحدِ الوجهين.

وقـد يقـالُ: إنّ العلـمَ الإجمـاليَّ المـذكورَ غيرُ منجّـزٍ ولا يمنـعُ عـن جريـانِ البراءتين معاً، بناءً على بعضِ صيغِ الركنِ الرابعِ لتنجيزِ العلمِ الإجماليّ، وهـي صـيغةُ الميرزا القائلـةُ بـأنّ تعـارضَ الأصـولِ مرهـونٌ بـأداءِ جريانِهـا إلى الترخيص عملياً في المخالفةِ القطعية، فإنَّ جريـانَ الأصولِ في المقامِ لا يؤدّي إلى ذلك، لأنَّ المكلّفَ لا تُمكنُه المخالفةُ القطعيةُ للعلم الإجماليِّ المذكور، إذ في حالـة الإتيـانِ بالـشيء المـردّدِ بـين الجـزءِ والمـانعِ يحتمـلُ الموافقـة، وفي حالـةِ تركـهِ يَحتملُها أيضاً، فلا يلـزمُ مـن جريـانِ الأصـلين معـاً تـرخيصٌ في المخالفـة القطعية.

فإن قيلَ: ألا تحصلُ المخالفةُ القطعيةُ لو تُرك المركّبُ رأساً؟

قلنـا: نعـم، تحـصلُ، ولكـنّ هـذا ممـا لا إذَن فيـه مِـن قِبـل الأصـلين حتّـى لـو جريا معاً.

ولكن يمكنُ أن يقالَ على ضوءِ صيغةِ الميرزا: إنَّ المخالفةَ القطعيةَ للعلمِ الإجماليِّ المذكورِ ممكنةٌ أيضاً فيما إذا كانَ الشيءُ المردَّدُ بين الجزءِ والمانعِ متقوِّماً بقصدِ القربةِ على تقديرِ الجزئيةِ، فإنّ المخالفَةَ القطعيةَ حينئذٍ تحصلُ بالإتيان به بدون قصدِ القربة، ويكونُ جريانُ الأصلين معاً مؤدّياً إلى الإذنِ في ذلك، فيتعارضُ الأصلانِ ويتساقطان.

الشرح

من تنبيهات الأقلّ والأكثر: الدوران بين الجزئية والمانعية - وهي من المسائل التي أصبحت مورداً للخلاف -كما سيأتي- من قبيل ما لو تردّد شيء بين كونه جزءاً أو مانعاً، أي أن الشيء إمّا وجوده شرط أو عدمه شرط، لأنّ المانعية يعني كون الوجود مانعاً، فيكون عدمه شرطاً، كما لو تردّد المكلّف بين كون السورة هل هي جزء في الصلاة، أم مانع من صحّة الصلاة، فيرجع ذلك إلى العلم الإجمالي بوجوب زائد متعلّق بتقيّد طبيعة الصلاة بوجوده أو بوجوب زائد متعلّق بتقيّد طبيعة الصلاة بعدمه، لأنّ هذا الجزء إن كان جزءاً من الواجب - الصلاة مثلاً - فالواجب مقيّد بوجوده، وإن كان مانعاً فالواجب مقيّد بعدمه، ومن الواضح أن هذا العلم الإجمالي منجّز، لأنّ أصالة البراءة عن الجزئية معارض بأصالة البراءة عن المانعية، فتتعارض أصالة البراءة عن التقيّد بالوجود، مع أصالة البراءة عن التقيّد بالعدم، فتتساقط البراءتان، فيجب الاحتياط، ويتحقّق الاحتياط، بتكرار الفعل مرّتين، إحداهما الصلاة مع السورة، والأخرى الصلاة من دون السورة[1].

وهذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية حيث قال: «إذا دار الأمر بين جزئية شيء أو شرطيته، وبين مانعيته أو قاطعيته، لكان من قبيل المتباينين، ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين، لإمكان الاحتياط بإتيان العمل مرّتين، مع ذاك الشيء مرّة، وبدونه أخرى، كما هو أوضح من أن يخفى»[2].

لكن يجب تكرار الفعل مرّتين فيما إذا كان هناك متّسع من الوقت، أمّا إذا

---

(١) سنشير إلى الأقوال في هذه المسألة في آخر المقطع.

(٢) كفاية الأصول: ص٣٧٣.

كان الوقت لا يسع إلَّا لمرّة واحدة، ففي هذه الحالة يجوز للمكلّف المخالفة الاحتمالية، وذلك بالاقتصار على أحد الوجهين، أي يصلّي صلاة واحدة مخيّر فيها بين الإتيان بالجزء أو بدونه.

قد يقال: بأن العلم الإجمالي في المقام غير منجّز. وهذا هو القول الثاني في المسألة الذي يذهب إلى عدم تنجّز العلم الإجمالي في المقام، وذلك بناء على إحدى صياغات الركن الرابع، وهي الصياغة القائلة بأن الأصول المؤمّنة لكي تتعارض لابدّ أن تؤدّي إلى الترخيص في المخالفة القطعية، وفي المقام: جريان الأصول المؤمنة لا يؤدّي إلى المخالفة القطعية العملية، لأنّ المكلّف إمّا أن يأتي بالجزء المشكوك، أي يصلّي الصلاة مع السورة مثلاً، وهذا ليس مخالفة قطعية؛ لاحتمال أن تكون الصلاة مع الجزء - السورة- هي الصلاة المطلوبة واقعاً، وإمّا أن يترك الجزء المشكوك فيأتي بالصلاة من دون السورة، وهذا أيضاً ليس مخالفة قطعية؛ لاحتمال أن تكون الصلاة من دون السورة هي الصلاة المطلوبة واقعاً، إذن على كلا التقديرين - الصلاة مع الجزء المشكوك والصلاة من دون الإتيان بالجزء- لا تكون مخالفة قطعية، وإنما مخالفة احتمالية، وعليه فالمخالفة القطعية غير ممكنة.

نعم تحصل المخالفة القطعية بترك الصلاتين معاً - الصلاة مع السورة والصلاة من دون السورة- لكن هذه المخالفة القطعية بترك الصلاتين ليس سببها جريان الأصل المؤمّن في الطرفين، وإنما سببها العصيان، وهي ناشئة من ترك جزء معلوم الوجوب تفصيلاً.

وما تريده هذه الصياغة للركن الرابع هو أن يكون جريان الأصلين المؤمّنين في طرفي العلم الإجمالي يؤدّي إلى المخالفة القطعية، بنحو تستند المخالفة القطعية إلى جريان الأصلين المؤمّنين في طرفي العلم الإجمالي.

وفي المقام لا يمكن المخالفة القطعية لأنّه إمّا أن يأتي بالجزء المشكوك أو لا

يأتي، وعلى كلا التقديرين لا تتحقّق المخالفة القطعية، وعليه فينفى كلاهما بأصالة البراءة في الطرفين، والنتيجة هي التخيير بين الطرفين، لكون المورد من موارد الدوران بين المحذورين.

وهذا ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري قدس سره، حيث قال: «إذا دار الأمر بين كون شيء شرطاً أو مانعاً، أو بين كونه جزءاً أو كونه زيادة مبطلة، ففي التخيير هنا – لأنّه من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم– أو وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعلها مرّة مع ذلك الشيء وأخرى بدونه، وجهان ... أمّا بناء على ما اخترناه: من أصالة البراءة مع الشكّ في الشرطية والجزئية، فلأن المانع من إجراء البراءة عن اللزوم الغيري في كلّ من الفعل والترك ليس إلّا لزوم المخالفة القطعية، وهي غير قادحة، لأنها لا تتعلّق بالعمل، لأنّ واحداً من فعل ذلك الشيء وتركه ضروريّ مع العبادة، فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقّنة، كما كان يلزم في طرح المتبائنين كالظهر والجمعة»[1].

الجواب: الصحيح إمكان المخالفة القطعية. إن المخالفة القطعية للعلم الإجمالي المذكور ممكنة أيضاً، وذلك كما لو فرضنا أن الجزئية (التقيّد بوجوده) أو المانعية (التقيّد بعدمه) أمر قربيّ، ففي هذه الحالة يمكن المخالفة القطعية، فإنّه يمكن للمكلّف أن يأتي بالواجب مع الإتيان بالجزء المشكوك (كالسورة مثلاً) من دون قصد القربة، فإن كان جزءاً فقد خالفه؛ لأنّ جزئيّته متقوّمة بقصد القربة، وهو لم يأت بذلك الجزء بقصد القربة، وعلى فرض أنه كان مانعاً، فقد خالف التكليف أيضاً؛ لأنّ المكلّف قد أتى بالمانع وهو الجزء المشكوك (السورة) لأنّ مانعيته تتحقّق بنفس وجود ذلك الجزء وإن لم يقصد القربة.

وعليه يكون جريان الأصلين المؤمّنين معاً مؤدّياً إلى الإذن في المخالفة

(١) فرائد الأصول: ج٢، ص٤٠١.

القطعية، فيتعارض الأصلان، ويتساقطان، ومن ثمَّ يتنجّز العلم الإجمالي فيجب الاحتياط.

وبهذا يتّضح بطلان ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري «من جريان الأصل عن المانعية والشرطية معاً؛ لكون الدوران بين المحذورين، ولا يمكن مخالفتهما القطعية»[1].

الأقوال في مسألة الدوران بين المانعية والجزئية

القول الأوّل: الاحتياط. ويتحقّق بتكرار الفعل مرّتين فيما إذا كان هناك متّسع من الوقت، وهذا ماذهب إليه صاحب الكفاية والمصنّف، كما تقدّم في الشرح.

وكذلك ذهب إلى الاحتياط المحقّق النائيني، حيث قال: «إذا دار الأمر بين شرطية شيء ومانعيته أو بين جزئيته ومبطلية زيادته فلا بدّ من الإتيان بالواجب مقترناً به تارةً ومع عدمه أخرى؛ تحصيلاً للموافقة القطعية؛ وذلك فإنّ الأمر في شخص الصلاة المأتي بها وإن كان دائراً بين المحذورين إلّا أن الأمر لم يتعلّق بها بالخصوص بل المتعلّق له هي طبيعة الصلاة بما لها من الأجزاء والشرائط، والمفروض تمكّن المكلّف من إيجادها كذلك، وحيث إن انطباقها على إحدى الصلاتين معلوم إجمالاً وعلى كلّ منهما مشكوك، فلابدّ من الجمع بينهما كما في اشتباه الثوب الطاهر بغيره أو القبلة بين الأطراف»[2].

القول الثاني: التخيير. وذهب إليه الشيخ الأنصاري، كما تقدّم في البحث.

القول الثالث: التفصيل بين الموارد. وهذا القول ذهب إليه السيد الخوئي، حيث فصّل بين موارد ثلاثة، وهي:

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٤، ص٣٦٤.

(٢) أجود التقريرات: ج٢، ص٣١٦.

المورد الأوّل: **إذا** كان الواجب واحداً شخصياً، لم تكن له أفـراد طوليـة ولا عرضية، كما إذا ضاق الوقت ولم يتمكّن المكلّف إلّا من الإتيان بصلاة واحـدة، ودار الأمر بين الإتيان بها عارياً أو في الثوب المتنجّس.

وحكم هذا المورد هو التخيير، وهذا ما أفاده بقوله: «**التنبيه الرابع**: في حكم ما إذا تردّد الأمر بين جزئية شيء أو شرطيته، وبين ما نعيته أو قاطعيتـه، بمعنـى أنا نعلم إجمالاً باعتبار أحد الأمرين في الواجب إمّا فعـل هـذا الـشيء أو تركـه. وتحقيق الكلام فيه يستدعي البحث في مسائل ثلاث: الأولى: ما إذا كان الواجـب واحداً شخصياً، لم تكن له أفراد طولية ولا عرضـية، كـما إذا ضـاق الوقـت ولم يتمكّن المكلّف إلّا من الإتيان بصلاة واحدة، ودار الأمر بين الإتيان بهـا عاريـاً أو في الثوب المتنجس، والحكم فيه هو التخيير بلا شـبهة وإشـكال، إذ الموافقـة القطعية متعذّرة، والمخالفة القطعية بترك الصلاة رأساً غير جائزة يقيناً، فلم يبق إلّا الموافقة الاحتمالية الحاصلة بكلّ واحد من الأمرين. وهذا واضح»[1].

المورد الثاني: ما إذا كانت الوقائع متعدّدة، وإن لم يكن للواجب أفراد طولية ولا عرضية، كما إذا دار الأمر بين كـون شيء شرطـاً في الـصوم أو مانعـاً عنـه. وحيث إنّ المكلَّف به متعدّد فالحكم فيه هـو التخيـير الابتـدائي، فللمكلّـف أن يختار الفعل في جميع الأيام أو الترك كذلك. ولا يجوز له أن يأتي به في يوم ويتركه في يوم آخر، لكونه موجباً للمخالفة القطعية. وقد تقدّم أن العقل يحكم بقبحهـا ولو كانت تدريجية ملازمة للموافقة القطعية أيضاً من جهة. ومرّ تفصيل الكلام فيه في بحث دوران الأمر بين المحذورين[2].

المورد الثالث: إذا كان الواجب واحداً ذا أفراد طولية، كـما في مثـال المـورد الأوّل – وهو: إذا ضـاق الوقـت ولم يـتمكّن المكلّـف إلّا مـن الإتيـان بـصلاة

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٤٨٥.

(٢) انظر مصباح الأصول: ص٤٨٥.

واحدة، ودار الأمر بين الإتيان بها عارياً أو في الثوب المتنجس- مع سعة الوقت، والحكم فيه وجوب الاحتياط والإتيان بالواجب مع هذا الشيء مرّة وبدونه أخرى، وذلك لأنّ المأمور به هو الطبيعي، وله أفراد طولية، فالمكلّف متمكّن من الموافقة القطعية بتكرار العمل، ومن المخالفة القطعية بترك العمل رأساً، فيكون العلم الإجمالي منجّزاً للتكليف لا محالة، فيجب الاحتياط. وأمّا عدم التمكّن من المخالفة القطعية في الفرد الخارجي لاستحالة ارتفاع النقيضين فهو لا ينافي تنجيز العلم الإجمالي بعد تمكّن المكلّف من المخالفة القطعية في أصل المأمور به وهو الطبيعة، إذ الاعتبار إنما هو بما تعلّق به التكليف لا بالفرد الخارجي، فلا مناص من القول بوجوب الاحتياط في المقام»[1].

خلاصة البحث في الدوران بين الجزئية والمانعية

• الدوران بين الجزئية والمانعية، كما لو تردّد شيء بين كونه جزءاً أو مانعاً، فيرجع ذلك إلى العلم الإجمالي بوجوب زائد متعلّق بتقيّد طبيعة الصلاة بوجوده أو بوجوب زائد متعلّق بتقيّد طبيعة الصلاة بعدمه، وهذا العلم الإجمالي منجّز، لأنّ أصالة البراءة عن الجزئية معارض بأصالة البراءة عن المانعية، فيجب الاحتياط، ويتحقّق الاحتياط بتكرار الفعل مرتين، إحداهما الصلاة مع السورة، والأخرى الصلاة من دون السورة.

نعم، يجب تكرار الفعل مرّتين فيما إذا كان هناك متّسع من الوقت، وإلا فيجوز للمكلّف المخالفة الاحتمالية، وذلك بالاقتصار على أحد الوجهين.

• قد يقال: إن العلم الإجمالي في المقام غير منجّز- وهذا هو القول الثاني في المسالة- وذلك بناء على إحدى صياغات الركن الرابع، وهي الصياغة القائلة بأن الأصول المؤمّنة لكي تتعارض لابدّ أن تؤدّي إلى الترخيص في المخالفة

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٤٨٥.

القطعية، وفي المقام: جريان الأصول المؤمّنة لا تؤدّي إلى المخالفة القطعية العملية، لأنّ المكلّف إمّا أن يأتي بالجزء المشكوك، وهو ليس مخالفة قطعية؛ لاحتمال أن تكون الصلاة مع الجزء هي الصلاة المطلوبة واقعاً، وإمّا أن يترك الجزء المشكوك فيأتي بالصلاة من دون السورة، وهذا أيضاً ليس مخالفة قطعية؛ لاحتمال أن تكون الصلاة من دون السورة هي الصلاة المطلوبة واقعاً.

٣. الجواب: الصحيح إمكان المخالفة القطعية؛ وذلك كما لو فرضنا أن الجزئية (أي التقيّد بوجوده) أو المانعية (أي التقيّد بعدمه) أمر قربي، ففي هذه الحالة يمكن المخالفة القطعية، بأن يأتي بالواجب مع الإتيان بالجزء المشكوك – كالسورة مثلاً – من دون قصد القربة.

(٥٧)

الأقلّ والأكثر في المحرمات

- الفرق بين الأقلّ والأكثر في الواجبات وفي المحرمات
- حكم الدوران بين الأقلّ والأكثر في المحرمات هو البراءة
  - ✓ مناقشة المحقّق العراقي في أولوية جريان البراءة في المحرمات من الواجبات
  - ✓ جواب السيد الشهيد على المناقشة المتقدّمة

٣. الأقلَ والأكثر في المحرمات

كما قد يُعلم إجمالاً بواجبٍ مردّدٍ بين التسعةِ والعشرةِ كذلك قد يعلمُ بحرمةِ شيءٍ مردّدٍ بين الأقلّ والأكثر، كما إذا علمَ بحرمةِ تصويرِ رأسِ الحيوان أو تصويرِ كاملِ حجمِه، ويختلفُ الدورانُ المذكورُ في باب الحرامِ عنه في باب الواجبِ من بعض الجهات:

فأوّلاً: وجوبُ الأكثرِ هناك كان هو الأشدَ مؤونةً، وأمّا حرمةُ الأكثر هنا فهي الأخفُّ مؤونةً، إذ يكفي في امتثالِها تركُ أيِّ جزءٍ، فحرمةُ الأكثر في باب الحرامِ تُناظرُ إذن وجوبَ الأقلِّ في باب الواجب.

وثانياً: إنّ دورانَ الحرامِ بينَ الأقلِّ والأكثرِ يشابهُ دورانَ أمرِ الواجبِ بين التعيينِ والتخيير، لأنّ حرمةَ الأكثرِ في قوةِ وجوبِ تركِ أحدِ الأجزاءِ تخييراً، وحرمةَ الأقلِّ في قوةِ وجوبِ تركِ هذا الجزءِ بالذات تعييناً، فالأمرُ دائرٌ بين وجوبِ تركِ أحدِ الأجزاءِ ووجوبِ تركِ هذا الجزءِ بالذات، وهذا يشابهُ دورانَ الواجبِ بين التعيينِ والتخييرِ لا الدورانَ بينَ الأقلِّ والأكثرِ في الأجزاءِ أو الشرائط.

والحكمُ هو جريانُ البراءة عن حرمةِ الأقلّ، ولا تعارِضُها البراءةُ عن حرمةِ الأكثر، بنفسِ البيانِ الذي جرتْ بموجبِه البراءةُ عن الوجوبِ التعيينيِّ للعتقِ بدونِ أن تعارَضَ بالبراءةِ عن الوجوبِ التخييريّ.

الشرح

فيما تقدّم كان البحث في الأقلّ والأكثر في الواجبات، وفي المقام يقع البحث في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في المحرّمات، والنزاع فيها هو عين ما تقدّم من النزاع في الأقلّ والأكثر في الواجبات، بمعنى أن المحرم هل هو الأكثر أم الأقلّ، من قبيل ما إذا علم بحرمة مردّدة بين تصوير رأس الحيوان فقط أو حرمة تصوير كامل جسمه، فإذا رسم تمام جسمه ما عدا رجله أو يده لم يكن حراماً، فيدور الأمر بين حرمة الأكثر (وهي حرمة تصوير تمام جسم الحيوان) وبين حرمة الأقلّ (وهي حرمة تصوير رأسه فقط) أو فيما لو علم بحرمة مردّدة بين حرمة حلق تمام اللحية أو حرمة حلق بعضها.

ولا يخفى أن النتائج في بحث الأقلّ والأكثر في المحرمات معكوسة عما كانت عليه في الدوران بين الأقلّ والأكثر في الواجبات، كما سيتّضح من البحث في الفرق بينهما.

الفرق بين الأقلّ والأكثر في الواجبات وفي المحرّمات

أشار المصنّف إلى أن البحث في الأقلّ والأكثر في المحرمات يختلف عما عليه في المحرمات في جهتين:

الجهة الأولى: إن وجوب الأكثر في الدوران بين الأقلّ والأكثر في الواجبات هو الأشدّ مؤونة، لأنّ الأكثر فيه مؤونة زائدة على الأقلّ، كما في مثال دوران الصلاة بين تسعة أجزاء أو عشرة، فمن الواضح أن العشرة أجزاء تتطلّب من المكلّف موؤنة زائدة على التسعة أجزاء.

أمّا في الأقلّ والأكثر في المحرّمات، فإنّ الأكثر يكون أقلّ مؤونة، لأنّ الأكثر - وهو حرمة رسم تمام جسم الحيوان مثلاً - يكفي في الاجتناب عنها

بترك أيّ جزء من الجسم، فلو ترك رسم رجله أو يده فلا يعدّ مرتكباً للحرام، وعلى هذا يكون الأشدّ مؤونة هو الأقلّ، لأنّه محدّد بحرمة رسم الرأس فقط، ومن هنا نجري البراءة في الأقلّ والأكثر في المحرّمات عن الأقلّ؛ لأنّه الأشدّ مؤونة.

بعبارة أخرى: إن الذي يحتاج إلى بيان أكثر هو الذي نجري عنه البراءة، ففي المقام ما يحتاج إلى بيان أكثر، هل حرمة تمام جسم الحيوان أم حرمة الرأس فقط؟ من الواضح أن الذي يحتاج إلى بيان أكثر هو حرمة الرأس فقط، لأنّ اجتناب حرمة الأكثر يكون أقلّ مؤونة؛ لأنّه يكفي في اجتنابها ترك أيّ جزء، لأنّ المتيقّن حرمته هو رسم تمام الجسم (الأكثر) والمشكوك حرمتة هو رسم الرأس فقط (وهو الأقلّ) فنجري البراءة عن الأقلّ، ومن هنا يتّضح أن حرمة الأكثر في باب الحرام تناظر وجوب الأقلّ في باب الواجب.

الجهة الثانية: إن الدوران بين الأقلّ والأكثر في الواجبات قد يتردّد بين الأقلّ والأكثر في الشرائط، وقد يتردّد بين التعيين والتخيير، أمّا الأقلّ والأكثر في المحرّمات فهو منحصر بالتردّد بين التعيين والتخيير؛ لأنّ حرمة الأكثر هي حرمة لمجموع الفعل، فتكون في قوّة وجوب ترك أحد الأجزاء تخييراً، فالمكلّف يكفيه في اجتناب الحرمة أن يترك رسم الرجل أو اليد أو أيّ جزء آخر، وهذا بخلافه في حرمة الأقلّ، لأنّ الحرمة متعلّقة بهذا الجزء بالخصوص – حرمة رسم الرأس مثلاً – فيكون الأمر مردّداً بين وجوب ترك أحد الأجزاء– هذا من طرف الأكثر– وبين وجوب ترك هذا الجزء بالخصوص، ومن هنا يتّضح أن الدوران بين الأقلّ والأكثر في المحرمات يشابه الدوران بين التخيير والتعيين.

حكم الدوران بين الأقلّ والأكثر في المحرّمات هو البراءة عن الأقلّ

الحكم هنا هو جريان البراءة عن حرمة الأقلّ، ولا تعارضها البراءة عن حرمة الأكثر، لأنّ حرمة الأقلّ (حرمة رسم الرأس فقط) في قوّة وجوب تركه

تعييناً، وحرمة الأكثر (حرمة رسم تمام الجسم) في قوة وجوب ترك أحد الأجزاء تخييراً، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير، ومن الواضح أن الدوران بين التخيير والتعيين يحصل فيه الانحلال الحكمي - لا الحقيقي- وذلك لانحلال الركن الثالث؛ لأنّ البراءة تجري عن حرمة الأقلّ (حرمة رسم الرأس فقط) من دون أن تعارضها البراءة عن حرمة الأكثر (رسم تمام الجسم) لاستحالة جريان البراءة عن حرمة الأكثر؛ لأنّ جريانها عن حرمة الأكثر يكون ترخيصاً في المخالفة القطعية؛ لأنّ معنى البراءة عن الأكثر هو جواز رسم تمام جسم الحيوان، وهو معلوم الحرمة على كلّ تقدير، أي سواء كان الحرام المعلوم بالإجمال هو الأقلّ (رسم الرأس فقط) أم الأكثر (تمام جسم الحيوان) وعليه يكون الترخيص في الأكثر يتضمّن الترخيص في الأقلّ، وهو يعني الترخيص في المخالفة القطعية للحرمة المعلومة بالإجمال، وتقدّم أن الأصل المؤمّن لا يرخّص عن المخالفة القطعية.

وبهذا يتّضح أن البراءة تجري عن الأقلّ وهو حرمة رسم الرأس فقط، فيحرم عليه رسم تمام الجسم، لكنه يمكن التخلّص من حرمة تمام الجسم بترك أحد أجزائه[1].

تعليق على النص

• قولهقدس سره: «**الأقلّ والأكثر في المحرّمات**».

ذكر المحقّق العراقي أن جريان البراءة في الدوران بين الأقلّ والأكثر في المحرّمات أولى من جريانها في الدوران بين الأقلّ والأكثر في الواجبات؛ لأنّ بعض وجوه المنع عن جريانها في جانب الوجوب لو تمّ هناك لا يجري هنا،

---

(١) ذكر المحقق العراقي قدس سره أن البراءة هنا أولى من جريانها في الدوران بين الأقلّ والأكثر في الواجبات، وسيأتي ذكرها والمناقشات حولها في التعليق على النصّ.

وذلك لما ذكره صاحب الفصول قُدِّسَ سِرُّه من أن وجوب الأقلّ متيقّن على كلّ حال إمّا ضمناً أو استقلالاً، والشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وذلك لا يكون إلّا بالأكثر إذ بالأقلّ لا يقطع بالفراغ وسقوط التكليف. وهذا الوجه لا يتمّ هنا لأنّ المتيقّن حرمته هو الأكثر ويقطع بتحقّق تركه بترك جزء منه، فما هو متيقّن الحرمة (وهو تصوير كامل حجم الحيوان) متروك حتماً وما لم يترك (وهو تصوير بعض منه) مشكوك الحرمة من أوّل الأمر[1].

مناقشة المحقّق العراقي في أولوية جريان البراءة في المحرّمات من الواجبات

وقد يناقش في ذلك بأنّ الأقلّ في المقام أيضاً معلوم الحرمة إمّا استقلالاً أو ضمناً ولا يعلم بامتثاله وعدم عصيانه إلّا بتركه رأساً. نعم، الأشدّ مؤونةً والأكثر زحمةً في جانب الوجوب كان هو الوجوب الضمني للأقلّ دون الاستقلالي، بينما هنا الأمر بالعكس، فالأشدّ مؤونةً الحرمة الاستقلالية للأقلّ لا الضمنية – كما أشرنا– وعليه فبرهان صاحب الفصول بعينه يجري في باب المحرّمات، لأنّ حرمة المجموع تستلزم حرمة كلّ جزء ضمناً، وعلى هذا فإنّ دوران أمر المحرّم بين الأقلّ والأكثر يصحّ أن يقال: إن الأقلّ معلوم الحرمة على كلّ حال إمّا استقلالاً أو ضمناً، والشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، والفراغ اليقيني لا يتحقّق إلّا بترك الأقلّ.

جواب السيد الشهيد على المناقشة المتقدّمة

ذهب السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّه إلى أن المناقشة المتقدّمة غير تامّة، وأنّ الصحيح ما يقوله المحقّق العراقي قُدِّسَ سِرُّه وذلك لما يلي:

«**أوّلاً**: لو تصوّرنا معنىً معقولاً للحرمة الضمنية، فلا إشكال في أن الذي تشتغل به الذمّة ويتنجّز بحكم العقل إنّما هو الحرمة الاستقلالية لا الضمنية،

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٦٢.

بخلاف باب الوجوب، وعليه فقانون الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني لا يمكن تطبيقه في المقام على الحرمة الضمنية كما كان يمكن تطبيقه على الوجوب الضمني.

ثانياً: إن جريان البراءة بين الأقلّ والأكثر في الحرام يكون من الانحلال الحكمي كجريانها في الدوران بين التعيين والتخيير لا الانحلال الحقيقي، لأنّ حرمة الأكثر تعني أن متعلّق الحرمة مجموع الأجزاء الذي يكون في قوّة وجوب ترك أحد الأجزاء تخييراً، وحرمة الأقلّ تعني أن متعلّق الحرمة هو الجامع بين الأجزاء الذي يكون في قوّة وجوب ترك هذا الجزء بالذات وذاك الجزء بالذات، وهذا دوران لمتعلّق التكليف بين عنوانين أحدهما جامع والآخر حصّة وفرد، وهذا من الدوران بين التعيين والتخيير والذي لا انحلال حقيقي فيه وإنما الانحلال حكمي وعلى أساس أن البراءة عن حرمة الأقلّ لا تعارض بالبراءة عن الأكثر؛ لأنّ فعل المجموع يعلم بحرمته على كلّ حال فيكون مخالفة قطعية لا يمكن الترخيص فيها»[1].

خلاصة البحث في الأقلّ والأكثر في المحرمات

• الدوران بين الأقلّ والأكثر في المحرّمات، هو أن المحرّم هل هو الأكثر أو الأقلّ، من قبيل ما إذا علم بحرمة مردّدة بين تصوير رأس الحيوان فقط أو حرمة تصوير كامل جسمه؟

• الفرق بين الأقلّ والأكثر في الواجبات وفي المحرّمات من جهتين:

الجهة الأولى: إن وجوب الأكثر في الدوران بين الأقلّ والأكثر في الواجبات هو الأشدّ مؤونة، أمّا في الأقلّ والأكثر في المحرمات، فالأكثر يكون أقلّ مؤونة، فنجري البراءة عن الأقلّ.

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٦٣.

الجهة الثانية: إن الدوران بين الأقلّ والأكثر في المحرمات منحصر بالتردّد بين التعيين والتخيير؛ لأنّ حرمة الأكثر هي حرمة لمجموع الفعل، فتكون في قوة وجوب ترك أحد الأجزاء تخييراً، وهذا بخلافه في حرمة الأقلّ، لأنّ الحرمة متعلّقة بهذا الجزء بالخصوص.

• حكم الدوران بين الأقلّ والأكثر في المحرمات هو البراءة، ولا تعارضها البراءة عن حرمة الأكثر، لأنّ حرمة الأقلّ (حرمة رسم الرأس فقط) في قوّة وجوب تركه تعييناً، وحرمة الأكثر (حرمة رسم تمام الجسم) في قوّة وجوب ترك أحد الأجزاء تخييراً، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير، فيحصل الانحلال الحكمي؛ لانحلال الركن الثالث.

(٥٨)

الشبهة الموضوعية للأقلّ والأكثر

- إلحاق الشبهة الموضوعية بالشبهة الحكمية
- مناقشة السيد الشهيدقدس سره للمحقّق النائينيقدس سره
- الأقوال في الشبهة الموضوعية للأقلّ والأكثر
  - ✓ القول الأوّل: الاحتياط
  - ✓ القول الثاني: البراءة
  - ✓ القول الثالث: التفصيل بين التكاليف

٤. الشبهة الموضوعية للأقلّ والأكثر

كما يمكنُ افتراضُ الشبهةِ الحكميةِ للدورانِ بين الأقلِّ والأكثرِ، كذلك يمكنُ افتراضُ الشبهةِ الموضوعيةِ، بأن يكونَ مردُّ الشكِّ إلى الجهل بالحالاتِ الخارجيةِ، لا الجهلِ بالجعل، كما إذا علِمَ المكلّفُ بأنّ ما لا يؤكلُ لحمُه مانعٌ في الصلاة، وشكّ في أنّ هذا اللباسَ هل هو مما لا يؤكَلُ لحمه أو لا؟ فتجري البراءةُ عن مانعيّته، أو عن وجوب تقيّدِ الصلاةِ بعدمِه بتعبيرٍ آخر.

وقد يقالُ ـ كما عن الميرزا ﭬ ـ: إنَّ الشبهةَ الموضوعيةَ للواجب الضمنيِّ لا يمكنُ تصويرُها إلاّ إذا كان لهذا الواجبِ تعلّقٌ بموضوعٍ خارجيٍّ كما في هذا المثال. ولكنّ الظاهرَ إمكانُ تصويرها في غيرِ ذلك أيضاً، وذلك بلحاظ حالاتِ المكلّفِ نفسِه، كما إذا فرضْنا أنّ السورةَ كانت واجبةً على غير المريضِ في الصلاة وشكّ المكلّفُ في مرضِه، فإنّ هذا يعني الشكَّ في جزئيةِ السورةِ مع أنها واجبٌ ضمنيٌّ لا تعلّقَ له بموضوعٍ خارجي. والحكمُ هو البراءة.

الشرح

فيما تقدّم كان البحث في الشبهة الحكمية، والمراد من الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشبهة الحكمية هو أن الجعل هل تعلّق بالأقلّ أم بالأكثر، سواء كان الأقلّ والأكثر في الواجبات أو في المحرّمات، كما لو تردّد التكليف بين الصلاة بتسعة أجزاء وبين عشرة، أو فيما لو تردّدت الحرمة المعلومة بين حرمة رسم تمام جسم الحيوان وبين حرمة رسم الرأس فقط.

والآن يقع البحث في الدوران بين الأقلّ والأكثر بنحو الشبهة الموضوعية.

ومن الجدير بالذكر أنّ المراد بالموضوع هنا هو متعلّق المتعلّق، حيث يوجد لدينا حكم ومتعلّق ومتعلّق المتعلّق. فلو قال المولى: (إعتق رقبة) فالحكم هو الوجوب، والمتعلّق هو العتق، ومتعلّق المتعلّق هو الرقبة.

والمراد من الشبهة الموضوعية في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر: هي الشبهة التي يكون مردّ الشكّ فيها إلى جهل المكلّف بالحالات الخارجية، لا جهله بالجعل، من قبيل أن يعلم المكلّف بأن ما لا يؤكل لحمه مانع من صحّة الصلاة، ويشكّ في أن هذا الثوب هل صنع مما يؤكل لحمه أم لا؟

والسؤال المطروح في المقام: هل يوجد دوران بين الأقلّ والأكثر في الشبهات الموضوعية؟

إلحاق الشبهة الموضوعية بالشبهة الحكمية

ذهب السيد الشهيد إلى **إلحاق الشبهة الموضوعية عند الشكّ بالأقلّ والأكثر بالشبهة الحكمية** عند الشكّ في الأقلّ والأكثر، كما إذا علم المكلّف بأن ما لا يوكل لحمه مانع في الصلاة وشكّ في أن هذا اللباس هل هو مما يؤكل لحمه أو لا، فتجري البراءة عن مانعية مأكول اللحم في صحّة الصلاة، أو البراءة عن

وجوب التقيّد بعدم كون الثوب مما يؤكل لحمه؛ لأنّ الدوران في الشبهة الموضوعية عند الشكّ في الأقلّ والأكثر يرجع حقيقة إلى الدوران بين الأقلّ والأكثر، ومردّه إلى العلم بوجوب الأقلّ (أي العلم بوجوب الصلاة مع عدم تقيّدها) والشكّ في وجوب الزائد (وهو تقيّد الصلاة بعدم كونها بمأكول اللحم) فتجري البراءة عن التقييد، لأنّ الشكّ في مانعية شيء أو عدم مانعيته يرجع إلى الشكّ في التكليف الزائد، بلا فرق بين الشبهة الحكمية أو الموضوعية، والمرجع فيه هو البراءة كما تقدّم.

وذهب المحقّق النائيني إلى **التفصيل بين التكاليف التي يكون لها موضوع خارجي – أي متعلّق المتعلّق– وبين التكاليف التي ليس لها موضوع خارجي**؛ فذكر أن دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الواجبات الضمنية (الجزء أو الشرط) التي لها متعلّق ومتعلّق المتعلّق، يكون تصوير الشبهة الموضوعية فيه معقولاً، كما لو علم المكلّف أن ما لا يؤكل لحمه مانع من الصلاة، وشكّ في أن هذا الثوب هل هو مما لا يؤكل لحمه أم لا؛ حيث يدور أمر المانع بين الأقلّ والأكثر بنحو الشبهة الموضوعية. فإنّ الأقلّ وجوب الصلاة مع عدم تقيّدها بغير مأكول اللحم، أمّا الأكثر فهو يمثّل الصلاة مع التقيّد بعدم كون الثوب مما يؤكل لحمه، ففي هذه الحالة: الواجب متعلّقٌ بموضوع خارجي هو اللباس، فيمكن تصوّر الشبهة الموضوعية عند الشكّ بين الأقلّ والأكثر.

أمّا إذا لم يكن للتكليف موضوع خارجي، كما في وجوب القراءة مثلاً، فلا معنى لتردّد الأمر فيه بين الأقلّ والأكثر بنحو الشبهة الموضوعية، ولا يكون الشكّ إلّا من ناحية أصل الحكم، كأن يشكّ في أن الواجب هل هو الحمد والسورة أم الحمد فقط، فالواجب -وهو القراءة- لم يكن متعلّقاً بموضوع خارجي، كما هو واضح؛ لأنها ليس إلّا قول يصدر من المكلّف. وعليه فالشكّ في وجوب قراءة السورة وعدمها وإن كان يدور بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء،

لكنَّ منشأه الجهل بالجعل، وليس الجهل بالموضوع الخارجي؛ لعدم وجود الموضوع الخارجي، فيكون الشكّ في الموضوع الخارجي من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ ليس له موضوع خارجي لكي يتعلّق الجهل به.

وبهذا يتّضح أن الواجب الضمني (الجزء أو الشرط) الذي له يكون موضوع، يمكن تصوّر دوران البحث بين الأقلّ والأكثر فيه بنحو الشبهة الموضوعية، أمّا إذا لم يكن موضوع خارجي فلايمكن تصوّر دورانٍ بين الأقلّ والأكثر في الشبهات الموضوعية.

وهذا ما ذكره الميرزا بقوله: «إن الأحكام الشرعية الوجوبية والتحريمية بعد ما كان لا محيص عن تعلّقها بفعل المكلّف الصادر عنه بتحريك عضلاته عن إرادته واختياره، إمّا لا يكون لها تعلّق بموضوع خارجي - كالصلاة حيث إن أجزاءَها ليست إلّا الأفعال والأقوال الصادرة عن جوارح المكلّف من دون أن يكون لها تعلّق بموضوع خارجي- ... وإمّا أن يكون لها تعلّق بموضوع خارجي، كوجوب إكرام العالم وحرمة شرب الخمر ... فإن لم يكن للتكليف تعلّق بموضوع خارجي، فلا يعتبر في فعلّيته سوى وجود شخص المكلّف واجداً للشرائط العامة والخاصّة المعتبرة فيه، فعند وجود المكلّف يكون التكليف فعلياً، علم به المكلّف أو لم يعلم، إذ ليس للعلم دخل في فعلية التكاليف - كما أوضحناه في محلّه - وبعد العلم به يتنجّز وتصحّ العقوبة على مخالفته، وفي هذا القسم من التكاليف لا يتصوّر تحقّق الشبهة الموضوعية»[1].

مناقشة السيد الشهيد للمحقّق النائيني

ما تقدّم من الميرزا النائيني (من أنّه في الواجب الضمني الذي له موضوع خارجي يمكن تصوّر دوران البحث بين الأقلّ والأكثر بنحو الشبهة

---

(١) فوائد الأصول: ج٣، ص٣٩١؛ وانظر: أجود التقريرات: ج٢، ص٣٠٠-٣٠٣.

الموضوعية، أمّا إذا لم يكن موضوع خارجي فلايمكن تصوّر دوران بين الأقلّ والأكثر في الشبهات الموضوعية) غير تامّ؛ لإمكان تصوير الشبهة الموضوعية للواجب الضمني (الجزء أو الشرط) في كلا القسمين، أي: في الواجبات التي لها موضوع خارجي، كما في لباس المصلي أو التي ليس لها موضوع خارجي، كما في وجوب السورة.

أمّا القسم الأوّل- الواجبات التي لها موضوع خارجي، كما في لباس المصلي - فالأمر واضح كما صوّره الميرزا فيما تقدّم.

أمّا القسم الثاني- الواجبات التي ليس لها موضوع خارجي، كما في وجوب السورة- فيمكن تصوير الشكّ في الأقلّ والأكثر في الشبهة الموضوعية؛ وذلك من خلال ملاحظة حالات المكلّف نفسه، من قبيل حالة المرض وحالة الصحّة التي تعرض على المكلّف، فلو افترضنا أن السورة كانت واجبة على المكلّف السليم، وغير واجبة على المريض، لكن المكلّف شكّ في مرضه، هل هو مريض أم لا، فإن كان مريضاً، فلا تجب عليه قراءة السورة، ويكون الواجب عليه هو الأقلّ أي قراءة الحمد فقط، وإن كان صحيحاً فتجب عليه قراءة السورة، فيكون الواجب عليه الأكثر أي قراءة الحمد مع السورة.

ومن الواضح أن المكلّف في هذه الحالة يشكّ في جزئية السورة، مع أنها واجب ضمني لا تعلّق له بموضوع خارجي.

والحكم هنا البراءة عن الجزء المشكوك؛ لأنّه شكّ في تكليف زائد.

الأقوال في الشبهة الموضوعية للأقلّ والأكثر

القول الأوّل: الاحتياط. ذهب إليه الشيخ الأنصاري، حيث فرض موضوع الكلام ما إذا أمر بمفهوم مبيّن مردّد مصداقه بين الأقلّ والأكثر، ومنه ما إذا وجب صوم شهر هلالي، وهو ما بين الهلالين، فشكّ في أنّه ثلاثون أو ناقص، ومثل ما إذا أمر بالطهور لأجل الصلاة وهو الفعل الرافع للحدث أو

المبيح للصلاة، فشكّ في جزئية شيء للوضوء أو الغسل الرافعين.

فحكَم قَدَّسَ سِرُّهُ بلزوم الاحتياط لتنجّز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلاً، والشكّ إنّما هو في تحقّقه بالأقلّ، وهو مجرى قاعدة الاشتغال.

وهذا ما ذكره بقوله: «المسألة الرابعة: فيما إذا شكّ في جزئية شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي كما إذا أمر بمفهوم مبين مردّد مصداقه بين الأقلّ والأكثر. ومنه: ما إذا وجب صوم شهر هلالي - وهو ما بين الهلالين - فشكّ في أنه ثلاثون أو ناقص. ومثل: ما إذا أمر بالطهور لأجل الصلاة، أعني الفعل الرافع للحدث أو المبيح للصلاة، فشكّ في جزئية شيء للوضوء أو الغسل الرافعين. واللازم في المقام: الاحتياط، لأنّ المفروض تنجّز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلاً، وإنما الشكّ في تحقّقه بالأقلّ، فمقتضى أصالة عدم تحقّقه وبقاء الاشتغال: عدم الاكتفاء به ولزوم الإتيان بالأكثر. ولا يجري هنا ما تقدّم من الدليل العقلي والنقلي الدالّ على البراءة، لأنّ البيان الذي لابدّ منه في التكليف قد وصل من الشارع، فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بيّنه تفصيلاً، فإذا شكّ في تحقّقه في الخارج فالأصل عدمه. والعقل - أيضاً - يحكم بوجوب القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصيلاً، أعني المفهوم المعيّن المبين المأمور به. ألا ترى: أنه لو شكّ في وجود باقي الأجزاء المعلومة - كأن لم يعلم أنه أتى بها أم لا - كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الإتيان بها؟»[1].

ثُمَّ ذكر أن الفرق بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكمية عند الشكّ في الأقلّ والأكثر التي حكمنا فيها بالبراءة، هو: أن نفس التكليف في الشبهة الحكمية مردّد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلاً وبين تعلّقه بالمشكوك، وهذا الترديد لا حكم له بمقتضى العقل، لأنّ مرجعه إلى المؤاخذة على ترك المشكوك،

(١) فرائد الأصول: ج٢، ص٣٥٣.

وهي قبيحة بحكم العقل.

وأمّا ما نحن فيه – أي الشبهة الموضوعية– فإن متعلّق التكليف فيهـا مبـين ومعيّن معلوم تفصيلاً، لا تصرّف للعقل والنقل فيه، وإنـما الـشكّ في تحقّقـه في الخارج بإتيان الأجزاء المعلومة، والأصل عدم تحقّقه، ومن الواضـح أن العقـل يستقلّ بوجوب الاحتياط عند الشكّ في التحقّق[1].

القول الثاني: البراءة. ذهب إليه الشهيد الصدرقُدِّسَ سِرُّه، كما تقدّم في الشرح.

القول الثالث: التفصيل بين التكاليف. أي التفصيل بين التكاليف التي لهـا موضوع خارجي، فتجري فيه البراءة، وبين التكاليف التي لـيس لهـا موضـوع خارجي، فلاتجري فيها البراءة، كما تقدّم تفصيله في ثنايا البحث، وهو ما ذهـب إليه المحقّق النائيني

خلاصة البحث في الشبهة الموضوعية للأقلّ والأكثر

• المراد من الشبهة الموضوعية للأقـلّ والأكثـر: الـشبهة التـي يكـون مـردّ الشكّ فيها إلى جهل المكلّف بالحالات الخارجية، لا جهله بالجعل، كما لـو علـم المكلّف بأن ما لايؤكل لحمه مانع من صحّة الصلاة، ويشكّ في أن هـذا الثـوب هل هو مما يؤكل لحمه أم لا؟

• في الشبهة الموضوعية للأقلّ والأكثر قولان:

القول الأوّل: اختـصاص دوران الأمـر بـين الأقـلّ والأكثـر في الـشبهات الحكمية، ولا يجري في الشبهات الموضوعية.

القول الثاني: التفصيل بين التكاليف التي تكون لها موضوع خارجي وبـين التكاليف التي ليس لها موضوع خارجي.

ففي الواجبات الضمنية (الجزء أو الـشرط) التـي لهـا موضـوع خـارجي،

---

(١) انظر فرائد الأصول: ج٢، ص٣٥٣.

يمكن تصوير الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشبهة الموضوعية، كما لو علم المكلّف أن ما لايؤكل لحمه مانع من الصلاة، وشكّ في أن هذا الثوب هل هو مما لايؤكل لحمه أم لا؟

أمّا إذا لم يكن للتكليف موضوع خارجي كما في وجوب القراءة مثلاً، فلا معنى لتردّد الأمر فيه بين الأقلّ والأكثر بنحو الشبهة الموضوعية، ولا يكون الشكّ إلّا من ناحية أصل الحكم.

• مناقشة المصنّف للمحقّق النائيني تتلخّص في إمكان تصوير الشبهة الموضوعية للواجب الضمني (الجزء أو الشرط) في كلا القسمين.

أمّا القسم الأوّل - الواجبات التي لها موضوع خارجي، كما في لباس المصلي- فالأمر واضح.

أمّا القسم الثاني - الواجبات التي ليس لها موضوع خارجي، كما في وجوب السورة- فيمكن تصوير الشكّ في الأقلّ والأكثر في الشبهة الموضوعية؛ وذلك من خلال ملاحظة حالات المكلّف نفسه.

(٥٩)

الشكّ في إطلاق دخالة الجزء أو الشرط

- الشكّ في إطلاق الجزئية والشرطية في حالتي المرض والسفر
- الشكّ في إطلاق الجزئية والشرطية في حالتي النسيان أو التعذّر
- المقام الأوّل: الشكّ في إطلاق الجزئية لحالة النسيان
  - ✓ ارتفاع النسيان بعد خروج الوقت
  - ✓ ارتفاع النسيان في داخل الوقت
  - ✓ الدوران في حالة النسيان أولى بجريان البراءة
- وجوه أخرى لإمكان تكليف الناسي
- المانع الداخلي لتوجيه الأمر إلى العاجز أو الناسي
  - ✓ التقريب الأول: عدم شمول الأمر للعاجز والناسي
  - ✓ التقريب الثاني: التمسّك بحديث الرفع

٥. الشكّ في إطلاق دخالة الجزء أو الشرط

كنا نتكلّمُ عما إذا شكّ المكلّفُ في جزئية شيءٍ أو شرطيّتِه مثلاً للواجب، وقد يتّفقُ العلمُ بجزئية شيءٍ أو دخالتِه في الواجب بوجهٍ من الوجوه، ولكن يُشكُّ في شمول هذه الجزئيةِ لبعض الحالات، كما إذا علِمنا بأنّ السورةَ جزءٌ في الصلاة الواجبةِ وشككْنا في إطلاق جزئيَّتِها لحالة المرضِ أو السفر، ومرجعُ ذلك إلى دوران الواجبِ بين الأقلِّ والأكثرِ بلحاظ هذه الحالةِ بالخصوص، فإذا لم يكن لدليل الجزئيةِ إطلاقٌ لها وانتهى الموقفُ إلى الأصل العلميِّ، جرتِ البراءةُ عن وجوب الزائدِ في هذه الحالة، وهذا على العموم لا إشكالَ فيه.

ولكن قد يقعُ الإشكالُ في حالتين من هذه الحالاتِ وهما: حالةُ الشكّ في إطلاق الجزئيةِ لصورة نسيانِ الجزء، وحالةُ الشكّ في إطلاق الجزئيةِ لصورةِ تعذُّرِه. ونتناولُ هاتين الحالتينِ فيما يلي تباعاً:

(أ) الشكُّ في الإطلاق لحالة النسيان:

إذا نسيَ المكلّفُ جزءاً من الواجب، فأتى به بدونِ ذلك الجزء، ثم التفتَ بعد ذلك إلى نقصان ما أتى به:

فإن كان لدليل الجزئيةِ إطلاقٌ لحال النسيانِ، اقتضَى ذلك بطلانَ ما أتى به؛ لأنّه فاقدٌ للجزء، من دونِ فرقٍ بين افتراضِ ارتفاعِ النسيانِ في أثناءِ الوقت، وافتراضِ استمرارِه إلى آخرِ الوقت، وهذا هو معنى أنّ الأصلَ اللفظيَّ في كلِّ جزءٍ يقتضي ركنيَّتَه، أي بطلانَ المركَّبِ بالإخلال به نسياناً.

وأمّا إذا لم يكنْ لدليلِ الجزئيةِ إطلاقٌ وانتهَى الموقفُ إلى الأصل العمليِّ، فقد يقالُ بجواز اكتفاءِ الناسي بما أتى به، لأنّ الموردَ من موارد الدورانِ بين

الأقلّ والأكثر بلحاظ حالةِ النسيان، والأقلُّ واقعٌ والزائدُ منفيٌّ بالأصل.

وتوضيح الحال في ذلك: أنّ النسيانَ تارةً يستوعبُ الوقتَ كلَّه، وأخرى يرتفعُ في أثنائه.

ففي الحالةِ الأولى: لا يكونُ الواجبُ بالنسبة إلى الناسي مردّداً بين الأقلّ والأكثر، بل لا يَحتمِلُ التكليفَ بالأكثر بالنسبةِ إليه، لأنّ الناسيَ لا يكلَّفُ بما نسيَهُ على أيِّ حال. بل هو يعلمُ إمّا بصحّة ما أتى به أو بوجوب القضاءِ عليه، ومرجعُ هذا إلى الشكِّ في وجوبٍ استقلاليٍّ جديدٍ وهو وجوبُ القضاء، فتجري البراءةُ عنه حتّى لو منَعْنا من البراءة في موارد دورانِ الواجبِ بين الأقلِّ والأكثرِ الارتباطيين.

وأمّا في الحالةِ الثانية: فالتكليفُ فعليٌّ في الوقت، غير أنه متعلّقٌ إمّا بالجامع الشاملِ للصلاة الناقصةِ الصادرةِ حالَ النسيان، أو بالصلاةِ التامّةِ فقط. والأوّلُ معناهُ اختصاصُ جزئيةِ المنسيِّ بغير حالِ النسيان، والثاني معناه إطلاقُ الجزئيةِ لحال النسيان، والدورانُ بين وجوبِ الجامعِ ووجوبِ الصلاةِ التامّةِ تعييناً هو من أنحاء الدورانِ بين الأقلّ والأكثر، ويمثّلُ الجامعُ فيه الأقلَّ، وتمثّلُ الصلاةُ التامّةُ الأكثرَ، وتجري البراءةُ وفقاً للدوران المذكور.

ولكن قد يُقال ـ كما في إفاداتِ الشيخِ الأنصاريِّ قدس سره وغيره ـ بأنّ هذا إنّما يصحُّ فيما إذا كان بالإمكان أن يُكلَّفَ الناسي بالأقلّ، فإنّه يدورُ عندَه أمرُ الواجب حينئذٍ بين الأقلِّ والأكثر، ولكنّ هذا غيرُ ممكنٍ؛ لأنّ التكليفَ بالأقلّ إن خُصِّصَ بالناسي فهو محالٌ؛ لأنّ الناسيَ لا يرى نفسَه ناسياً، فلا يمكنُ لخطابٍ موجَّهٍ إلى الناسي أن يصل إليه، وإن جُعِلَ على المكلّف عموماً شملَ المتذكِّرَ أيضاً مع أنّ المتذكِّرَ لا يكفي منه الأقلُّ بلا إشكال.

وعليه فلا يمكنُ أن يكونَ الأقلُّ واجباً في حقّ الناسي، وإنما المحتَملُ

إجزاؤه عن الواجب، فالواجبُ إذن في الأصلِ هو الأكثرُ ويشكّ في سقوطِه بالأقلّ، وفي مثلِ ذلك لا تجري البراءة.

والجوابُ: إنَّ التكليفَ بالجامع يمكنُ جعلُه وتوجيهُه إلى طبيعيِّ المكلّف، ولا يلزمُ منه جوازُ اقتصارِ المتذكّرِ على الأقلّ، لأنّه جامعٌ بين الصلاةِ الناقصةِ المقرونةِ بالنسيان والصلاةِ التامّة، كما لا يلزمُ منه عدمُ إمكانِ الوصولِ إلى الناسي، لأنّ موضوعَ التكليفِ هو طبيعيُّ المكلّف، غايةُ ما في الأمر أنّ الناسي يرى نفسَه آتياً بأفضل الحصّتينِ مِن الجامع مع أنه إنّما تقعُ منه أقلُّهما قيمةً، ولا محذورَ في ذلك.

وهذا الجوابُ أفضلُ مما ذكره عددٌ من المحقّقين في المقام، مِن حلِّ الإشكالِ وتصويرِ تكليفِ الناسي بالأقلّ بافتراضِ خطابَين: أحدُهما متكفّلٌ بإيجابِ الأقلِّ على طبيعيِّ المكلّف، والآخرُ متكفّلٌ بايجابِ الزائدِ على المتذكّر.

إذ نلاحظُ على ذلك: أنّ الأقلَّ في الخطابِ الأوّلِ هل هو مقيّدٌ بالزائد، أو مطلقٌ من ناحيته، أو مقيّدٌ بلحاظ المتذكّر ومطلقٌ بلحاظ الناسي، أو مهملٌ؟

والأوّل خُلفٌ؛ إذ معناه عدمُ كونِ الناسي مكلّفاً بالأقلّ.

والثاني كذلك؛ لأنّ معناه كونُ المتذكّرِ مكلّفاً بالأقلّ، وسقوطُ الخطاب الأوّلِ بصدورِ الأقلّ منه.

والثالثُ رجوعٌ إلى الخطاب الواحدِ الذي ذكرناه، ومعه لا حاجةَ إلى افتراضِ خطابٍ آخرَ يخصُّ المتذكّرَ.

والرابعُ غيرُ معقولٍ؛ لأنّ التقابلَ بين الإطلاقِ والتقييدِ في عالَمِ الجعلِ تقابلُ السلبِ والايجاب؛ فلا يمكن انتفاؤهما معاً.

وعلى هذا الأساس فالمقامُ من صغرياتِ دورانِ الواجبِ بين الأقلِّ والأكثر،

فيلحقُه حكمُه من جريان البراءةِ عن الزائد.

بل التدقيقُ في المقارنة يكشفُ عن وجودِ فارقٍ يجعلُ المقامَ أحقَّ بالبراءة مِن حالاتِ الدورانِ المذكور، وهو أنَّ العلمَ بالواجبِ المردّدِ بين الأقلِّ والأكثرِ قد يُدَّعى كونُه في حالات الدوران المذكورِ علماً إجمالياً منجّزاً.

وهذه الدعوى لئن قُبلتْ في تلك الحالاتِ فهناك سببٌ خاصٌّ يقتضي رفضَها في المقامِ وعدمَ إمكان افتراضِ علمٍ إجماليٍّ منجّزٍ هنا، وهو أنّ التردّدَ بين الأقلِّ والأكثرِ في المقام إنّما يحصلُ للناسي بعد ارتفاعِ النسيان، والمفروضُ أنّه قد أتى بالأقلِّ في حالةِ النسيان، وهذا يعني أنّه يحصلُ بعد امتثالِ أحدِ طرفيه، فهو نظيرُ أن تعلمَ إجمالاً بوجوب زيارةِ أحد الإمامين بعد أن تكونَ قد زُرتَ أحدَهما، ومثلُ هذا العلمِ الإجماليِّ غيرُ منجّزٍ بلا شكٍّ حتّى لو كان التردّدُ فيه بين المتباينين فضلاً عمّا إذا كان بين الأقلّ والأكثر.

وخلافاً لذلك حالاتُ الدورانِ الاعتياديةِ، فإنّ التردّدَ فيها يحصلُ قبلَ الإتيانِ بالأقلِّ، فإذا تشكّلَ منه علمٌ إجماليٌّ كان منجّزاً.

الشرح

هذا التنبيه من التنبيهات المهمّة في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، ففي هذا التنبيه يقول المصنّف ﳕ: بعد أن فرغنا من البحث فيما إذا شكّ المكلّف في الجزئية أو الشرطية أو المانعية للواجب في حالة عدم وجود دليل لفظي اجتهادي على شرطية أو جزئية أو مانعية الأمر المشكوك، نرجع إلى الأصول العملية في مسألة الدوران بين الأقلّ والأكثر للمشكوك - سواء كان المشكوك جزءاً أم شرطاً أم مانعاً- وهو أصل البراءة عن وجوب الأكثر.

وفي المقام نفرض أننا يوجد عندنا دليل لفظي على جزئية شيء أو شرطيته أو مانعيته، لكن شككنا في أن هذا الدليل اللفظي على جزئية ذلك الشيء هل له إطلاق لحالة النسيان لذلك الجزء أو الشرط في حالة المرض أو السفر أم ليس له إطلاق، فمثلاً لو أمر المولى بوجوب قراءة السورة في الصلاة، وشككنا أن السورة هل هي واجبة حتّى في حالة النسيان لها أم أن قراءة السورة واجبة في حالة التذكّر فقط؟

فإن كان للدليل اللفظي إطلاق يشمل حالة النسيان أيضاً، ففي هذه الحالة المكلّف الذي لم يقرأ السورة نسياناً، تكون صلاته باطلة، لأنّ الإجزاء يحتاج إلى دليل، ومقتضى القاعدة عدم الإجزاء، لأنّه لم يأت بالمأمور على الوجه المأمور به.

وإن لم يكن للدليل اللفظي إطلاق لحالة النسيان مثلاً، فصلاته صحيحة.

وعلى هذا يتّضح الفرق بين مسألتنا في المقام والمسألة السابقة لدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الجزئية أو الشرطية، ففي المقام إجراء البراءة في مورد وجود الدليل الاجتهادي، ونشكّ في سعته وضيقه، أمّا في المسائل السابقة لدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فهو في حالة عدم وجود دليل اجتهادي لا إثباتاً للشرطية أو الجزئية ولا نفياً لهما.

ومن الواضح أن الشكّ في إطلاق الدليل وعدمه للجزئية والشرطية والمانعية في الواجب الارتباطي لحالة النسيان أو المرض أو السفر يرجع إلى الدوران بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ الإتيان بالجزء المشكوك- قراءة السورة مثلاً- يعني دوران الأمر بين الصلاة تسعة أجزاء (أي من دون السورة) وبين كونها عشرة أجزاء (أي مع السورة) فإذا فرضنا عدم وجود إطلاق للدليل اللفظي لحالة النسيان أو المرض أو السفر أو التعذّر، فالواجب على المكلّف هو الأقلّ فقط، وإن وجد إطلاق للدليل اللفظي فالواجب هو الأكثر.

وبما أن حالات المكلّف من السفر أو المرض أو النسيان أو العذر ليس بمستوى واحد من الوضوح؛ لوجود الإشكال في بعضها، كحالة إطلاق الجزئية لصورة نسيان ذلك الجزء وحالة الشكّ في إطلاق الجزئية لصورة تعذّره، لذا نتناول أوّلاً البحث في حالتي المرض والسفر، وبعد ذلك نتناول الحالتين اللتين وقع فيهما الإشكال.

الشكّ في إطلاق الجزئية والشرطية في حالتي المرض والسفر

وهذا، كما لو علم بجزئية أو شرطية شيء للواجب، لكن شكّ في إطلاق دليل هذه الجزئية أو الشرطية، فشكّ في شمول هذه الجزئية لحالة المرض أو السفر، من قبيل ما لو علم المكلّف بأن السورة جزء في الصلاة الواجبة، وشكّ في جزئيتها في حالة المرض أو السفر.

والحكم في هذه الحالة هو جريان البراءة عن الجزئية أو الشرطية المشكوكة لأنّ مرجع الشكّ في هذه الحالة إلى دوران الواجب بين الأقلّ (وهو الصلاة من دون السورة) والأكثر (وهو الصلاة مع السورة). فيكون الحكم هو عين الحكم في حالة الشكّ في أصل الجزئية أو الشرطية وهو البراءة عن وجوب الزائد؛ لأنها من الدوران بين الأقلّ والأكثر الذي تقدّم الكلام فيه، وقلنا أنه يرجع إلى العلم التفصيلي بالأقلّ والشكّ بوجوب الزائد فيكون مجرى لأصالة البراءة.

الشكّ في إطلاق الجزئية والشرطية في حالتي النسيان أو التعذّر

ذكرنا فيما تقدّم أن الإشكال وقع في جريان البراءة أو عدمها في حالتين، وهما حالة الشكّ في إطلاق الجزئية والشرطية لصورة نسيان الجزء أو الشرط، وحالة الشكّ في إطلاقهما لحالة تعذّره، وعليه يقع البحث في مقامين:

المقام الأوّل: الشكّ في إطلاق الجزئية لحالة النسيان

المقام الثاني: الشكّ في الإطلاق لحالة التعذّر

المقام الأوّل: الشكّ في إطلاق الجزئية لحالة النسيان

إذا كان لدينا دليل لفظيّ دل على جزئية شيء كوجوب قراءة السورة في الصلاة الواجبة، وشككنا في سعة هذا الدليل وضيقه، كما لو صلّى المكلّف ونسى قراءة السورة، وبعد الفراغ من الصلاة تذكّر أنّه لم يأت بقراءة السورة في الصلاة، ففي هذه الحالة إن قلنا أن دليل الجزئية فيه إطلاق يشمل حالة النسيان، فهذا يعني أن الناسي لم يأتِ بالصلاة على وجهها المأمور به، فلا يكون مجزياً.

وإن قلنا أن دليل الجزئية للسورة مختصّ في حالة التذكر فقط، ولا يشمل الناسي، ولم يقم دليل خاصّ على جزئية السورة في هذه الحالة أو نفيها، فهذا معناه أن صلاة الناسي تكون مجزية، لأنّه أتى بالمأمور به على وجهه، وهو يقتضي الإجزاءِ، لجريان البراءة عن الجزء المنسي، ويكون الأقلّ مجزياً، لأنّ هذه الحالة من موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء في حالة النسيان، الذي يكون مجرى لأصالة البراءة عن الزائد المشكوك.

لكن المصنّف ﭬ قال: لابدّ من تحقيق الكلام في حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون ارتفاع النسيان بعد خروج الوقت.

الحالة الثانية: أن يكون ارتفاع النسيان في داخل الوقت.

الحالة الأولى: ارتفاع النسيان بعد خروج الوقت

في هذه الحالة يرى السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ أنه لا إشكال ولا شبهة في عدم وجوب قضاء الصلاة خارج الوقت، سواء قلنا بجريان البراءة في مسألة الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين أم لم نقل بجريان البراءة.

والوجه في ذلك أنه في مسألة الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين المتقدّمة يوجد علم بوجود جامع، وهذا الجامع إمّا في الأقلّ وإمّا في الأكثر، ومن هنا وقع البحث فيما تقدّم أن هذا العلم الإجمالي منجّز أم لا، كما تقدّم.

أمّا في المقام- أي ارتفاع النسيان بعد خروج الوقت- فإنّ الشكّ يقع في وجوب القضاء خارج الوقت، ففي هذه الحالة لا يوجد علم إجمالي بالجامع بين الأقلّ والأكثر، لأنّ ارتفاع النسيان كان خارج الوقت بحسب الفرض، فلا يحتمل التكليف بالأكثر، لأنّ الناسي لا يكلَّف بما نسيه، نعم يحصل له علم إجمالي وهو إمّا بصحّة ما أتى به وإمّا بوجوب القضاء عليه، ومن الواضح أن مرجع هذا الشكّ إلى الشكّ في وجوب استقلالي جديد، وهو وجوب القضاء في حالة عدم صحّة ما أتى به في الوقت، وهو من أوضح مصاديق الشكّ البدويّ الذي يكون مجرى للبراءة.

وبهذا يتّضح أن جريان البراءة عن القضاء في هذا الفرض لا علاقة له بمسألة الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، سواء قلنا بجريان البراءة في مسألة الدوران بين الأقلّ والأكثر أم لم نقل بجريان البراءة.

الحالة الثانية: ارتفاع النسيان في داخل الوقت

كما إذا نسي المكلّف جزءاً من الواجب ثم التفت إلى نسيانه لقراءة السورة وهو في داخل الوقت، ففي هذه الحالة يكون التكليف فعلياً؛ لأنّه في داخل الوقت، فيدور الأمر بين تعلّق التكليف إمّا بالجامع بين الصلاة التامّة والناقصة في حالة النسيان، وإمّا تعلّق بالصلاة التامّة فقط، والأوّل (التكليف بالجامع بين

الصلاة التامّة والناقصة) يعني عدم ثبوت جزئية السورة في حقّ الناسي، فلا تجب الإعادة، والثاني (تعلّق التكليف بالصلاة التامّة فقط) معناه ثبوت جزئية السورة في حقّ الناسي، فتجب الإعادة، فيكون الدوران بين وجوب الجامع وبين وجوب الصلاة التامّة تعييناً، من الدوران بين الأقلّ والأكثر، فالجامع هو الأقلّ والصلاة التامّة هي الأكثر، وحيث إنّ وجوب الأقلّ متيقّن، والأكثر مشكوك، فنجري البراءة عن وجوب الأكثر بلا معارضة.

وبهذا يتّضح أن النتيجة العملية في الحالتين (حالة ارتفاع النسيان في داخل الوقت، وحالة ارتفاع النسيان بعد خروج الوقت) واحدة وهي البراءة عن الزائد. نعم، الفرق بينهما أنه في الحالة الأولى تجري البراءة سواء قلنا بجريان البراءة في حالة الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين أم لم نقل بذلك، أمّا في الحالة الثانية فهي من موارد الأقلّ والأكثر، وهو مجرى للبراءة كما تقدّم.

اعتراض الشيخ الأنصاري

ما تقدّم من أن المكلّف إذا نسي جزءاً من الواجب والتفت إليه في داخل الوقت، يدور الأمر عنده بين تعلّق التكليف بالأقلّ (الجامع بين الصلاة التامّة والصلاة الناقصة) وبين تعلّقه بالأكثر (الصلاة التامّة) فتجري البراءة عن الأكثر.

إلّا أن الشيخ الأنصاري ﷺ اعترض على ذلك وقال إن هذا التصوير للدوران بين الأقلّ والأكثر بالنسبة إلى الناسي، يصحّ فيما إذا أمكن تكليف الناسي بالأقلّ، لكن تكليف الناسي محال؛ لأنّ الناسي لا يرى نفسه ناسياً.

بيان ذلك: إن التكليف بالأقلّ إمّا أن يكون مختصّاً بالناسي وإمّا أن يكون شاملاً للناسي وللمتذكّر، بأن جُعل هذا الخطاب على عنوان طبيعيّ المكلّف، وعلى كلا التقديرين غير صحيح:

أمّا الأوّل- اختصاص الناسي بالأقلّ- فهو محال، لأنّ الناسي لا يرى نفسه ناسياً، وعليه فلا يمكن أن يكون الخطاب موجّهاً إليه، ولا يمكن أن يلتفت إلى

نسيانه في حال النسيان، بل بمجرّد الالتفات إلى نسيانه يزول النسيان وينقلب الناسي إلى المتذكّر، وبما أن التكليف للناسي لا يمكن أن يكون باعثاً ومحرّكاً للعبد نحو العمل إلّا مع الالتفات إليه وإلى موضوعه، فلا يمكن توجيه التكليف إليه فعلاً.

وأمّا الثاني – وهو أن يكون التكليف بالأقلّ شاملاً للناسي وللمتذكّر – فهو غير تامّ أيضاً؛ لأنّه يلزم أن يكتفي المتذكّر بالأقلّ، مع أن المتذكر لا يكتفي بالأقلّ، لأنّ الاكتفاء بالناقص يعني إلغاء جزئية الجزء المنسيّ، وهو خلاف ما علم من تعلّق التكليف بالجزء المنسيّ في حالة التذكر، لأننا نعلم بجزئية الجزء المنسيّ للمكلّف المتذكر، لكنّا نشكّ في جزئيته للناسي، وبهذا يتّضح أن الأقلّ لا يمكن أن يكون واجباً في حقّ الناسي، وإنما يحتمل إجزاؤه عن الواجب، فالواجب في الأصل هو الأكثر، ويشكّ في سقوطه عن الناسي بالأقلّ، وفي مثل ذلك لا تجري البراءة، بل تجري أصالة الاشتغال.

وإلى هذا الإشكال أشار الشيخ الأنصاري ﷿ بقوله: «الأقوى فيها [أي في مسألة ترك الجزء سهواً] أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا إلّا أن يقوم دليل عامّ أو خاصّ على الصحّة، لأنّ ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة، فإذا انتفى انتفى المركّب، فلم يكن المأتيُّ به موافقاً للمأمور به، وهو معنى فساده.

أمّا عموم جزئيته لحال الغفلة فلأن الغفلة لا توجب تغيير المأمور به، فإن المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغيّر الأمر المتوجّه إليه قبل الغفلة، ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، لأنّه غافل عن غفلته، فالصلاة المأتيّ بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلاً. غاية الأمر: عدم توجّه الأمر بالصلاة مع السورة إليه؛ لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دامت الغفلة، نظير من غفل عن الصلاة رأساً

أو نام عنها، فإذا التفت إليها والوقت باقٍ وجب عليه الإتيان بها بمقتضى الأمر الأوّل»[١].

جواب الشهيد الصدر على اعتراض الأنصاري

إن المحذور المتقدّم وهو استحالة تكليف الناسي بالأقلّ أو عدم إمكان التكليف على المكلّف الشامل للناسي والمتذكّر، غير تامّ، وذلك لإمكان التكليف بالجامع بين الصلاة التامّة والصلاة الناقصة المقرونة بالنسيان، وذلك بجعل التكليف متوجّهاً إلى طبيعيّ المكلّف، بنحو تقييد الصلاة التامّة بالمتذكّر والصلاة الناقصة بالناسي، فكأنّ الخطاب هكذا: المكلّف يجب عليه إحدى الصلاتين: التامّة إن كان متذكّراً والناقصة إن كان ناسياً، ولايلزم منه محذور عدم إمكان وصول التكليف إلى الناسي ولا محذور اقتصار المتذكّر على الأقلّ.

والوجه في ذلك، هو أن المحذور الأوّل (أي محذور عدم إمكان وصول التكليف إلى الناسي) لا يتأتّى هنا؛ لأنّ موضوع التكليف ليس هو الناسي، بل الموضوع هو طبيعيّ المكلّف، غاية الأمر أن الناسي يرى نفسه آتياً بأفضل الحصّتين من الجامع، مع أنه قد أتى بأقلّهما قيمةً، وهذا لا محذور فيه.

وأمّا الثاني (محذور اقتصار المتذكّر على الأقلّ) فهو لا يرد أيضاً؛ لأنّ التكليف لم يتعلّق بالأقلّ مطلقاً، بل تعلّق بالأقلّ مشروطاً بالنسيان، وعليه فالمتذكّر لا يكتفى منه بالأقلّ.

وبهذا يتّضح عدم وجود مانع من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر عند الناسي، والطرف الأقلّ هو الجامع بين الصلاة التامّة والصلاة الناقصة المقرونة بالنسيان، أمّا الطرف الأكثر فهو الصلاة التامّة.

هذا وقد تعرّض جملة من المحقّقين لدفع الشبهة التي أثارها الشيخ

---

(١) فرائد الأصول: ج٢، ص٣٦٣.

- منهم المحقّق الخراساني قُدِّسَ سِرُّه والمحقّق النائيني قُدِّسَ سِرُّه - حيث ذكروا أنه يمكن تصوير تكليف للناسي بالأقلّ، كما سيتّضح من البحث الآتي.

أجوبة أخرى للسيد الشهيد

ذكر السيد الشهيد ثلاثة أجوبة لم يذكرها في المتن، هي:

الجواب الأول: إن الناسي بعد التذكّر في أثناء الوقت وارتفاع نسيانه شاكّ في وجوب الصلاة التامّة عليه لا أنه شاكّ في سقوطها عنه بالإتيان بالأقلّ وهو الصلاة الناقصة، وقد علّل ذلك بأن الصلاة الناقصة الصادرة من الناسي إذا كانت وافيةً بملاك الواجب وهو الصلاة التامّة، فلا محالة تقيّد وجوب الصلاة التامّة بما إذا لم يأتِ المكلّف بالصلاة الناقصة في حالة النسيان، وعليه فوجوب الأكثر بعد التذكّر وارتفاع النسيان مشروط بعدم الإتيان بالأقلّ في حال النسيان من أوّل الأمر، فإذن يكون الناسي بعد ارتفاع النسيان شاكّاً في حدوث الوجوب بالصلاة التامّة، وهو مورد لأصالة البراءة.

وإلى هذا أشار بقوله: «إنه من الشكّ في التكليف أيضاً؛ لأن الأقلّ الصادر من الناسي إذا كان وافياً بملاك الواجب تقيّد وجوب الأكثر لا محالة بما إذا لم يأتِ المكلّف بالأقلّ نسياناً بنحو شرط الوجوب من أوّل الأمر، فيكون من الشكّ في أصل حدوث التكليف، وهو مجرى البراءة»[1].

الجواب الثاني: لو سلّمنا أن شرطية عدم الإتيان بالأقلّ نسياناً ليست بنحو الشرط المتقدّم بحيث يكون الإتيان بالأقلّ رافعاً لموضوع وجوب الأكثر حدوثاً بل هو مسقط لوجوب الأكثر بقاءً، باعتبار أنه وافٍ بملاكه، فإذا استوفي ملاك وجوب الأكثر بالإتيان بالأقلّ في حال النسيان سقط وجوبه، فإذن الشكّ في المقام وإن كان في سقوطه، ولكن مع ذلك لا يكون مورداً لقاعدة الاشتغال،

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٧٢.

لأن موردها الشكّ في سقوط التكليف من ناحية الامتثال واستيفاء فاعلية التكليف وانتهائها، مع العلم بحدوده التي يهتمّ المولى بها، وأما في المقام فيكون الشكّ في حدود اهتمام المولى وغرضه، فإن الناسي إذا تذكّر بعد الإتيان بالأقلّ في حال النسيان يشكّ في اهتمام المولى بالأكثر وغرضه، ولا يدري أنه ينتهي بالإتيان بالأقلّ في حال النسيان أو لا، وهذا من الشكّ في التكليف، والمرجع فيه أصالة البراءة؛ حيث قال: «لو افترضنا أنّ شرطية عدم الإتيان بالأقلّ نسياناً ليست بنحو الشرط المتأخّر بحيث يرفع إتيان الأقلّ موضوع وجوب الأكثر حدوثاً بل يسقط التكليف بقاءً فقط؛ لاستيفاء ملاكه، فالشكّ وإن كان في المسقط إلّا أنّ جريان الاشتغال ليس منوطاً بصدق عنوان الشكّ في المسقط بل منوط بأن يكون الشكّ من ناحية الامتثال واستيفاء فاعلية التكليف مع الجزم بحدود ما يهتمّ به المولى ويريده، وفي المقام يكون الشكّ في حدود اهتمام المولى وغرضه وهو من الشكّ في أصل التكليف بقاءً، فتجري عنه البراءة الشرعية والعقلية على القول بها. نعم قد يقال بجريان استصحاب بقاء التكليف في المقام، وذاك أمر آخر»[1].

الجواب الثالث: ما ذكره من أننا لو سلّمنا أن أصالة البراءة لا تشمل موارد الشكّ في المسقط للتكليف بلحاظ مرحلة الجعل، إلا أنه مع ذلك فالبراءة وإن كانت لا تجري عن وجوب الأكثر، باعتبار أن الشكّ في سقوطه بقاءً إلا أنه لا مانع من إجراء البراءة العقلية بل الشرعية عن وجوب الأكثر بلحاظ ملاكه الذي هو حقيقة الوجوب وروحه، أما جريان البراءة العقلية فهو واضح، وأما البراءة الشرعية فإنّ مورد جريانها كلّ ما يشكّ في أنه تحميل من قبل الشارع سواء أكان بلسان الإنشاء أم الإخبار. وعلى هذا فتكليف الناسي بالأقلّ، إن

(١) المصدر نفسه.

كان لا يمكن على القول باستحالة تكليفه، إلا أنه لا مانع من إخبار الشارع بأنه مشتمل على ملاك يفي بملاك الأكثر، وهذا المقدار يكفي في جريان البراءة الشرعية عن الأكثر.

بعبارة أخرى: إن الناسي بعد التذكّر يشكّ في ثبوت الملاك لوجوب الأكثر، لأنّ إتيانه بالأقلّ في حالة النسيان إن كان وافياً بملاك الأكثر فلا ملاك له، وإن لم يكن وافياً فملاكه ثابت، ونتيجة ذلك هو الشكّ في ثبوت الملاك للأكثر وعدم ثبوته، وفي مثل ذلك لا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن ثبوت ملاكه، لأن مورد الأصالة ما يكون ثقلاً على المكلّف وكلفة عليه، ومن الواضح أن ملاك الأكثر إذا كان ثابتاً فهو ثقل وكلفة، باعتبار أنه حقيقة التكليف وروحه، وهذا ما ذكره بقوله: «لو سلّمنا أن البراءة لا تشمل موارد الشكّ في المسقط للتكليف بهذا العنوان مع ذلك قلنا بأنّ البراءة حينئذ وإن لم تكن تجري عن التكليف بمعنى الوجوب لأن الشكّ في سقوط البقاء، إلا أننا يمكننا إجراء البراءة العقلية – على القول بها – أو الشرعية عن هذا التكليف بلحاظ ملاكه وروحه؛ حيث كان يمكن للمولى الإخبار عن تحقّق ملاكه بالأقلّ الصادر نسياناً، فإنّ مجرى البراءة كلّ ما يكون تحميلاً شرعاً، سواء كان بلسان الإنشاء أو الإخبار، وما هو موضوع التحميل المولوي عقلاً اهتمامات المولى المبرزة بأغراضه، فإذا شكّ فيها جرت البراءة عنها لا محالة»[1].

وبهذا يتّضح إمكان جريان البراءة في موارد الشكّ في إطلاق الجزئية أو الشرطية لحالة النسيان لكونه من الدوران بين الأقلّ والأكثر أو من الشكّ في أصل التكليف من دون ارتباط ذلك بشبهة عدم إمكان تكليف الناسي بالأقلّ التي أثارها الشيخ في المقام رغم عدم تماميّته في نفسه كما تقدّم.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٧٢.

جواب بعض المحقّقين على اعتراض الشيخ الأنصاري

ذكر بعض المحقّقين في الجواب على اعـتراض الـشيخ الأنـصاري قُدِّسَ سِرُّه أنـه يمكن تصوير تكليف الناسي بالأقلّ، مـن دون أن يلـزم محـذور عـدم وصـول الخطاب إلى الناسي ولا محذور جواز اقتـصار المتـذكّر عـلى الأقـلّ، وذلـك مـن خلال خطابين:

الخطاب الأوّل: الخطاب الذي يوجب الأقلّ على طبيعي المكلّف الأعمّ من المتذكّر أو الناسي.

الخطاب الثاني: الخطاب الذي يوجب الأكثر على خصوص المتذكّر.

ففي الخطاب الأوّل (وجوب الأقلّ على طبيعي المكلّف الأعمّ من المتـذكّر أو الناسي) يمكن أن يوجَّـه إلى النـاسي؛ لأنّـه لم يكـن مجعـولاً عـلى خـصوص الناسي، وإنما جعل على طبيعيّ المكلّـف، ومـن الواضـح أن النـاسي يعلـم أنـه مكلّف، فيصل إليه الخطاب.

أمّا الخطاب الثاني (وجوب الأكثر على خـصوص المتـذكّر) فـلا يلـزم منـه جواز اقتصار المتذكّر على الأقلّ، كما هو واضح.

ومن هنا يتّضح أن الواجب في حقّ الناسي هـو إمّـا الأقـلّ أو الأكثـر، ولا يلزم منه أيّ محذور.

وهذا الجواب ذكره المحقّق الخراساني قُدِّسَ سِرُّه إذ قال: «ثم لا يذهب عليـك أنـه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثـل حـديث الرفـع، كـذلك يمكن تخصيصهما بهذا الحال بحسب الأدلّة الاجتهادية، كـما إذا وجّـه الخطـاب على نحو يعمّ الذاكر والناسي بالخالي عما شكّ في دخلـه مطلقـاً، وقـد دلّ دليـل آخر على دخله في حقّ الذاكر، أو وجِّه إلى الناسي خطاب يخصّه بوجوب الخـالي بعنوان آخر عامّ أو خاصّ، لا بعنوان الناسي كـي يلـزم اسـتحالة إيجـاب ذلـك عليه بهذا العنوان، لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة، كما تـوهّم لـذلك

استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر وإيجاب العمل الخالي عن المنسيّ على الناسي، فلا تغفل»[1].

أي أن توجيه التكليف إلى الناسي أمر ممكن، لكن لا بعنوان الناسي، بل بأحد طريقين:

الأوّل: ما أشار إليه المحقّق الخراساني بقوله المتقدّم: «كما إذا وجّه الخطاب» أي أن يتعلّق التكليف بما عدا الجزء المنسي، سواء كان المكلّف ذاكراً أو ناسياً، ثم يتعلّق تكليف آخر لخصوص الذاكر بالجزء الذي يذكره، فيختصّ الناسي بالتكليف بما عدا الجزء المنسيّ بعنوان أنه مكلّف لا بعنوان أنه ناسٍ.

الثاني: ما أشار إليه قَدَّسَ سِرُّهُ بقوله: «أو وجّه إلى الناسي...» أي يوجّه الخطاب بالناقص إلى الناسي، لا بعنوان الناسي، بل بعنوان آخر ملازم للنسيان واقعاً، كعنوان قليل الحافظة وغير ذلك، فيكون الخطاب باعثاً ومحرّكاً حال النسيان.

والحاصل أنه يمكن توجيه الخطاب إلى الناسي بعنوان آخر غير عنوان الناسي فيمكن اختصاص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر وتخصيصهما بحال النسيان.

وقد ذكر المحقّق النائيني عن شيخه (رحمهما الله) إمكان تكليف الناسي بقوله: «وحاصله: يرجع إلى إمكان أخذ الناسي عنواناً للمكلّف وتكليفه بما عدا الجزء المنسي، بتقريب: أن المانع من ذلك ليس إلَّا توهّم كون الناسي لا يلتفت إلى نسيانه في ذلك الحال، فلا يمكنه امتثال الأمر المتوجّه إليه، لأنّ امتثال الأمر فرع الالتفات إلى ما أُخذ عنواناً للمكلّف. ولكن يضعف ذلك: بأن امتثال الأمر لا يتوقّف على أن يكون المكلّف ملتفتاً إلى ما أخذ عنواناً له بخصوصه، بل يمكن الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان ولو كان من باب الخطأ في التطبيق، فيقصد الأمر المتوجّه إليه بالعنوان الذي يعتقد أنه واجد له وإن أخطأ في اعتقاده، والناسي للجزء حيث لم يلتفت إلى نسيانه بل يرى نفسه ذاكراً

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٦٨.

فيقصد الأمر المتوجَّه إليه بتخيّل أنه أمر الذاكر، فيؤول إلى الخطأ في التطبيق، نظير قصد الأمر بالأداء والقضاء في مكان الآخر، فأخذ «الناسي» عنواناً للمكلّف أمر بمكان من الإمكان ولا مانع عنه لا في عالم الجعل والثبوت ولا في عالم الطاعة والامتثال»[(١)].

وبهذا يصحّ أن يكون الواجب عند الناسي بين الأقلّ والأكثر[(٢)].

مناقشة الشهيد الصدر لجواب بعض المحقّقين على اعتراض الشيخ

إن ما ذكروه غير تامّ، وذلك لأنّ الخطاب الأوّل- وجوب الأقلّ على طبيعي المكلّف الأعمّ من المتذكّر أو الناسي- لا يخلو من صور أربع:

الصورة الأولى: أن يفرض أن الأقلّ مقيّد بالإتيان بالجزء العاشر، فيكون المطلوب من الناسي هو الأكثر لا الأقلّ، فيلزم خلف الفرض؛ لأنّ المفروض تكليف الناسي بالأقلّ، وعليه فالصورة الأولى غير تامّة.

الصورة الثانية: أن يفرض أن الخطاب الأوّل مطلق من ناحية انضمام الزائد وعدم انضمامه، فالخطاب الذي موضوعه طبيعي المكلّف مطلق من حيث الإتيان بالجزء العاشر أو عدم الإتيان بالجزء العاشر، وبناء على هذه الصورة، يلزم أن يكون المتذكّر مكلّفاً بالأقلّ، وهو خلف الفرض من أن المتذكّر مكلّف بالأكثر، وعليه فإن الصورة الثانية غير تامّة أيضاً.

الصورة الثالثة: أن يكون الخطاب الأوّل مقيّداً بالزائد بالنسبة إلى المتذكّر ومطلقاً من ناحية الناسي، فيكون المتذكر مكلّفاً بالأكثر، والناسي مكلّفاً بالأقلّ.

ويرد عليه: أننا لا نحتاج إلى الخطاب الثاني بل نفس الخطاب الأوّل يكفي،

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٢١١.

(٢) هنالك وجوه أخرى ذكرها المحقّقون في إثبات إمكان توجيه الخطاب إلى الناسي وجريان البراءة عن الجزء أو الشرط المنسي، سنتعرّض لها في الصفحات اللاحقة.

وكلٌّ يعمل بحسبه، فالناسي يعمل بحسبه، والمتذكّر يعمل بحسبه، فلا نحتاج إلى خطاب ثانٍ.

وهذه الصورة تعتبر توجيهاً وجيهاً، لكن يرد عليها أنها ليست توجيهاً في مقابل توجيه الشهيد الصدر في مناقشة الشيخ الأنصاري - رحمهما الله - كما تقدّم آنفاً، فهو رجوع إلى الجواب الأوّل للشهيد الصدر، وإن اختلفت ألفاظه.

الصورة الرابعة: أن يكون الخطاب الأوّل مهملاً، أي لا مطلق ولا مقيّد.

ويرد عليه أن الخطاب المهمل في عالم الجعل محال؛ لأنّ التقابل في عالم الجعل هو تقابل السلب والإيجاب، ولا يمكن انتفاؤهما معاً، لأنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، فهذه الصورة غير تامّة أيضاً.

وبهذا يتّضح إمكان تكليف الناسي بالأقلّ، وكذلك يتّضح أن تكليف الناسي من موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر، لأنّ المكلّف يجزم بتكليفه بالأقلّ، وقد أتى به، لكن يشكّ في أنه هل مكلّف بالزائد أم لا؟ فتجري البراءة عنه.

الدوران بين الأقلّ والأكثر في حالة النسيان أولى بجريان البراءة

السيد الشهيد قدس سره هنا يجيب بجواب أدقّ من الجواب الأوّل، فيقول: إن دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر في حال نسيان المكلّف لجزء من الواجب، أولى بجريان البراءة فيه عن وجوب الأكثر من جريانها في بقية حالات الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، كالشكّ في أصل جعل الجزئية والشرطية، وعلّة ذلك هو وجود فارق مهمّ بين الموردين، وهذا الفارق يجعل البراءة في الدوران بين الأقلّ والأكثر في حالة النسيان تجري بالأولوية القطعية، وهذا الفارق هو أن العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ والأكثر يحصل للناسي بعد ارتفاع النسيان، وهو قد أتى وامتثل لأحد طرفيه وهو الأقلّ بحسب الفرض، ومن الواضح أن مثل هذا العلم الإجمالي لا يكون منجّزاً؛ وذلك لأنّ المكلّف بعد أن أتى بالأقلّ، يكون الأقلّ قد خرج عن محلّ الابتلاء، وعليه فلا معنى لجريان البراءة في طرف

الأقلّ، فتجري البراءة عن وجوب الأكثر بلا معارض.

وبعبارة أخرى: إن التكليف لو كان هو الأقلّ، فقد سقط قطعاً بامتثاله، فلا يوجد علم فعلي بالتكليف على كلّ تقدير، بل هو على تقدير تعلّقه بالأكثر، فلا يكون العلم الإجمالي منجّزاً، حتّى لو فرضنا أن العلم الإجمالي في المقام يدور بين متباينين لا بين الأقلّ والأكثر، لأنّ أحد طرفيه قد خرج عن محلّ الابتلاء بالامتثال، فهو من قبيل ما لوكان عندنا إناءان وتلف أحدهما، وبعد ذلك حصل علم إجمالي بنجاسة أحدهما، فقد تقدّم أن مثل هذا العلم الإجمالي لا يتنجّز لخروج أحد طرفيه عن محلّ الابتلاء.

أو من قبيل ما لو زار المكلّف أحد الإمامين، ثم علم إجمالاً بوجوب زيارة أحدهما، فالواجب هو إمّا زيارة الإمام الذي زرته أو الإمام الذي لم تزره، فهنا لا إشكال ولا شبهة بجريان البراءة عن وجوب زيارة الإمام الثاني؛ لعدم تنجّز العلم الإجمالي في هذه الحالة؛ لخروج أحد طرفيه عن محلّ الابتلاء بالامتثال حتّى لو كان العلم الإجمالي بين متباينين، فضلاً عما لو كان بين الأقلّ والأكثر.

وهذا بخلاف الشكّ في أصل الجزئية أو الشرطية؛ فإن العلم الإجمالي يحصل فيهما قبل الإتيان بأحد طرفيه، فيمكن أن يكون منجّزاً، وإن لم نقبل ذلك؛ لأنّ وجوب الأقلّ متيقّن، ووجوب الزائد منفيّ بالبراءة، كما تقدّم[1].

وجوه أخرى لإمكان تكليف الناسي

وقعت الشبهة التي أثارها الشيخ الأنصاري في عدم إمكان تكليف الناسي موردَ النقض والابرام عند المحقّقين، فذكروا وجوهاً أخر في إثبات إمكان توجيه التكليف إلى الناسي وجريان البراءة في الجزء أو الشرط المنسي، وإليك بعض هذه الوجوه:

---

(١) هنالك فروض أخرى سنتعرّض إليها.

الوجه الأوّل والثاني: وهما للمحقّق الخراساني‌ﭭ والمحقّق النائيني‌ﭭ، تقدّم الكلام عنهما في ثنايا البحث .

الوجه الثالث: للمحقّق الاصفهاني: وهذا ما أشار إليه بقوله: «ويمكن دفعه بأن إشكال الاستحالة إنما يلزم من تنويع المكلّف إلى الملتفت والناسي، فيختصّ الناسي بحسب الدليل الاجتهادي بالأمر بما عدا المنسي فيلزم المحال الآتي، ولزوم التنويع بملاحظة أن عنوان المكلّف ليس مأموراً بتمام الأجزاء وإلا لزم اجتماع أمرين وبعثين على الناسي، أحدهما بعنوان عامّ، والاخر بعنوان خاصّ، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأن المكلّف بعنوان مأمور بتمام الأجزاء واقعاً، والنسيان كالجهل مانع شرعاً من فعلية الأمر بالإضافة إلى الجزء المجهول أو الجزء المنسى، ولا مانع من اجتماع الأمر الواقعي بالأصالة إلى المكلّف بالتمام مع الأمر الفعلي بما عدا المنسي لنسيانه. وفيه أن كيفية التمسّك بحديث الرفع مختلفة. فتارةً يقال: إن جزئية الأمر المنسي مجهولة فهي مرفوعة من حيث الجهل بها لا من حيث نسيانها، بحيث لو لم يكن النسيان إحدى النسب يصحّ رفعها برفع الجهل بها، فالإيراد وارد، لأنّ معنى الشكّ في جزئيتها احتمال تعلّق الأمر بالكلّ واحتمال تعلّق الأمر بما عدا المنسي، والمفروض أنّه محال، فكيف يجامع الاحتمال؟ وأخرى يقال: إن المنسيّ وإن كان جزءاً واقعاً إلّا أن النسيان مانع عن فعلية الجزئية، فالمأتي موافق للمأمور به الفعلي، فهو حينئذٍ لا يستلزم احتمال ...»[1] .

الوجه الرابع: ما ذكره المحقّق العراقي: من أن الصلاة يكون لها مراتب: مرتبة للذاكر، ومرتبة للناسي، والكلّ صلاة بحسب المورد. فكما أنه إذا كان الواجب في الصلاة القيام والركوع يختلف قيام الشاب مع الشيخ الهرم، وكذلك في الركوع فإن قيام بعض الشيوخ يكون مثل ركوع بعض الشبّان، وهذا الاختلاف لا يضرّ بصدق الطبيعي على هذا وذاك، فإن الكلّ مصداق له،

---

(١) نهاية الدراية: ج٢، ص٦٥٩.

فكذلك في المقام لا يضرّ وجود مرتبة للناسي ومرتبة لغيره.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «يمكن التفصّي عن الإشكال بأنه من الممكن أن يكون المكلّف به في حقّ كلّ من الذاكر والناسي هي الطبيعة الجامعة بين الزائد والناقص التي يتصوّرها القائل بالصحيح في مقام أخذ الجامع بين المصاديق المختلفة، وإنّ دخل النسيان إنّما هو في خصوصية الفرد المتقوّم بها فردية صلاة الناسي للطبيعة المأمور بها على نحو يكون الاختلاف بين الذاكر والناسي من جهة المصداق محضاً من حيث إن المتمشّي من كلّ طائفة حسب طروّ الحالات المختلفة مصداق خاصّ غير ما يتمشّى من الآخر، لا في أصل المأمور به فإنه على هذا البيان لا محذور ثبوتاً في تكليف الناسي بما عدا الجزء المنسيّ؛ ضرورة إمكان التفات الناسي حينئذٍ إلى الطبيعة المأمور بها وانبعاثه كالذاكر عن الأمر المتعلّق بالطبيعة المأمور بها، غايته أنّه – من جهة غفلته عن نسيانه – يعتقد بأن المصداق المتمشّى من قبله هو المصداق المتمشّى من الذاكر ولكنه بعد خروج المصاديق عن حيّز الأمر والتكليف لا يضرّ مثل هذه الغفلة والخطأ في التطبيق في عالم المصداق بمقام انبعاثه عن الأمر والتكليف»[1].

الوجه الخامس: ما ذكره السيد الخوئي: وهو عين الوجه الثاني الذي ذكره الآخوند الخراساني، وحاصله أن يوجَّه التكليف إلى عامّة المكلّفين بما يتقوّم به العمل ثم يكلَّف خصوص الذاكر ببقية الأجزاء والشرائط، فتختصّ جزئيتها وشرطيتها بحال الذكر.

والسيد الخوئي استحسن هذا الوجه في مقام الثبوت، لكن قال إنه يحتاج إلى الدليل في مقام الإثبات، وقد تصدّى قُدِّسَ سِرُّهُ لذكر الدليل في مقام الإثبات، حيث قال: «وقد ثبت ذلك في الصلاة، فإن الأمر بالأركان فيها مطلق بالنسبة

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص٤٢٠.

إلى عامّة المكلّفين. وأمّا بقية الأجزاء والشرائط فالأمر بها مختصّ بحال الذكر بمقتضى حديث (**لا تعاد الصلاة إلّا من خمس**) وغيره من النصوص الواردة في موارد خاصّة. وعليه فالناسي وإن كان غير ملتفت إلى نسيانه إلَّا أنه ملتفت إلى أن ما يأتي به هو المأمور به، فيأتي به بما أنه المأمور به، غاية الأمر أنه يتخيّل أن ما يأتي به مماثل لما يأتي به غيره من الذاكرين، وأن الأمر المتوجّه إليه هو الأمر المتوجّه إليهم. وهذا التخيّل مما لا يضرّ بصحّة العمل بعد وجود الأمر الفعلي في حقّه، ومطابقة المأتيّ به للمأمور به، وإن لم يكن الناسي ملتفتاً إلى كيفية الأمر»[1].

ثم ذهب قدس سره الى جريان البراءة في المقام بناءً على إمكان تكليف الناسي، ذكر أن المكلّف إذا كان متمكّناً من الإتيان بالعمل مستجمعاً لجميع الأجزاء والشرائط بعد نسيان جزء أو شرط منه يكون الشكّ في إطلاق الجزئية أو الشرطية أو تقييدهما بحال الذكر شكّاً في جواز الاكتفاء بما أتى به من الأجزاء والشرائط وعدمه، فإنه إذا نسي المكلّف جزءاً من الصلاة، وتذكّر بعد تجاوز محلّه، فإن كانت الجزئية مطلقةً لزمه إعادتها والإتيان بها مستجمعة لجميع الأجزاء والشرائط، وإن كانت الجزئيةُ مقيّدةً بحال الذكر، اكتفى بما أتى به، ولا تجب عليه الإعادة؛ لأن العمل المأتيّ به حينئذ لم يكن فاقداً لشيءٍ من الأجزاء والشرائط، فينطبق المأمور به على المأتيّ به. وعليه فيكون المرجع أيضاً هو البراءة عن وجوب الجزء أو الشرط حال النسيان، بعد ما عرفت من إمكان تكليف الناسي بغير ما نسيه من الأجزاء والشرائط.

بعبارة أخرى: بعد العلم بوجوب الصلاة وبجزئية التشهّد مثلاً المردّدة بين الإطلاق والتقييد بحال الذكر، تردّد الواجب بين خصوص المشتمل على التشهّد أو الجامع بينه وبين الفاقد له حال النسيان، فيكون القدر الجامع معلوماً إنما الشكّ

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٤٦٠.

في خصوص المشتمل على التشهّد على الإطلاق، فيؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو وجوب التشهّد حال الذكر، ويرجع إلى البراءة في المشكوك فيه والتشهّد حال النسيان. هذا بناء على ما هو الصحيح من إمكان تكليف الناسي على ما تقدّم بيانه)[1].

أمّا على القول باستحالة تكليف الناسي فالمرجع هو قاعدة الاشتغال، حيث قال: «وأما بناء على استحالته، فما صدر من الناسي غير مأمور به يقيناً، فالشكّ في صحّته وفساده يكون ناشئاً من الشكّ في وفائه بغرض المولى وعدمه، فلا مناص من الرجوع إلى قاعدة الاشتغال، والحكم بوجوب الإتيان بالعمل مستجمعاً لجميع الأجزاء والشرائط؛ لأن سقوط الأمر بالإتيان بغير المأمور به يحتاج إلى دليل مفقود في المقام على الفرض.

وهذه هي الثمرة التي أشرنا إليها عند التكلّم في إمكان تكليف الناسي.

ومما ذكرناه ظهر الحال من حيث جريان البراءة وعدمه فيما إذا استند ترك الجزء أو الشرط إلى الاضطرار أو الإكراه ونحوهما، فلا حاجة إلى الإعادة»[2].

الوجه السادس: ما ذكره الشيخ عبد الكريم الحائري: وحاصله: «إنّا نشكّ بعد ارتفاع العذر أن الغافل صار مكلّفاً بغير المركّب الناقص الذي أتى به والأصل عدمه، وثبوت الاقتضاء بالنسبة إلى الجزء الفائت لا دليل عليه، فالأصل البراءة عنه كما هو الشأن في كلّ مورد دار الأمر فيه بين الأقلّ والأكثر»[3].

الوجه السابع: وهو للامام الخميني: حيث قال قدس سره: «ليس الغرض من الخطاب إلَّا صيرورته وسيلةً إلى تحريك المكلّف نحو ما هو المطلوب، أو صيرورته متمكّناً من العبودية لو فرض أن في نفس تعلّق الأوامر بالمأمور بها ملاكاً واقتضاءً، من جهة عدم حصول كمالات المكلّف إلَّا بالإتيان على نعت

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٤٦٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) درر الفوائد: ج٢، ص١٤١.

العبودية، وهو لا يحصل إلّا بالأمر، وعلى أيّ حالٍ تكون الخطابات الواقعية المتعلّقة بالطبائع محرّكةً للعامد نحو ما هو المطلوب منه، وهو المركّب التامّ، وللغافل الساهي نحو ما هو المطلوب منه، وهو المركَّب الناقص، فلا معنى لاختصاص الخطاب بكلّ منهما. فإذا أتى الساهي بالمركَّب الناقص، ثم تنبّه وشكّ في أن الجزء المنسيّ هل كان له اقتضاء بالنسبة إليه في حال النسيان حتّى تكون صلاته تامّة، أو لا حتّى تحتاج إلى الإعادة، يمكن جريان البراءة في حقّه؛ لعين ما ذكرنا في باب الأقلّ والأكثر، من غير فرق بين النسيان المستوعب لجميع الوقت وغيره، لأنّ الأمر المتعلّق بالمركّب كان داعياً إلى الأجزاء بعين داعويته إلى المركّب، والفرض أن الأجزاء التي كان داعياً إليها قد أتى المكلّف بها، والحال شاكّ في أن الأمر هل له دعوة أخرى إلى إتيانها ثانياً ويكون داعياً إلى إتيان الجزء المنسي، أم لا؟ فالأصل فيه يقتضي البراءة.

والحاصل: أن المقام من صغريات الأقلّ والأكثر إشكالاً وجواباً»[١].

المانع الداخلي لتوجيه الأمر الى العاجز أو الناسي

إن أجزاء الصلاة وشرائطها وموانعها إن كانت بلسان الإخبار عنها في الروايات والنصوص وكان لها إطلاق، فلا مانع من التمسّك بإطلاقها لإثبات جزئيّتها أو شرطيّتها مطلقاً حتى في حالة النسيان والعجز، ولا محذور فيه أصلاً، غاية الأمر أن مقتضى إطلاق الشرطية أو الجزئية سقوط التكليف في هذه الحالة واستحالة بقائه، وإلا لزم التكليف بغير المقدور.

وأما إذا كان بلسان الأمر، كالأمر بالقيام في الصلاة كما في قوله عليه السلام **إذا قوي فليقم**[٢] أو الأمر بالقراءة فيها ونحوها، فهل يمكن توجيه هذا الأمر إلى

---

(١) أنوار الهداية: ج٢، ص٣٣٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج٥، ص٤٩٥، باب ٦ من أبواب القيام.

العاجز أو الناسي؟ في هذه الحالة نوقش الإطلاق في دليل الجزئية تارة بإبراز مانع داخلي عن التمسّك به، وأخرى بإبراز مانع خارجي عنه، فهنا تقريبان:

التقريب الأوّل: عدم شمول الأمر للعاجز والناسي

إن الأمر لا يشمل العاجز والناسي، والإطلاق له في نفسه بالنسبة إلى الحالات الطارئة على المكلّف كالنسيان والخطأ والاضطرار، بل هو موجّه إلى القادر والمتمكّن، على أساس أن التكليف مشروط بالقدرة، إما من جهة اقتضاء نفس الخطاب بذلك كما اختاره المحقّق النائيني [1] أومن جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز.

والخلاصة: إنه لا يمكن التمسّك بإطلاق دليل الجزء أو الشرط أو المانع إذا كان بلسان الأمر، وعليه فيتعيّن الرجوع إلى إطلاق دليل الواجب إن كان له إطلاق، وبه ينفي جزئية الجزء المشكوك أو شرطية الشرط المشكوك فيه، وإن لم يكن له إطلاق فيتعيّن الرجوع إلى الأصل العملي .

جواب السيد الخوئي على التقريب الأول

أجاب السيد الخوئي على ذلك [2] بتقريب: أن الأمر إذا كان مولوياً فلا إطلاق له في نفسه بالنسبة إلى الحالات الطارئة على المكلّف من العجز والنسيان ونحوهما، على أساس أن الغرض من وراء هذا الأمر هو إيجاد الداعي في نفس المكلّف نحو الإتيان بمتعلّقه، ومن الواضح أن ذلك يتطلّب كون متعلّقه مقدوراً إمّا باقتضاء نفس الخطاب أو من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز، فلهذا لا يمكن توجيه الأمر المولوي إلى العاجز والناسي لأنه لغو وجزاف.

---

(١) أجود التقريرات: ج١، ص٢٦٤.

(٢) مصباح الأصول: ج٢، ص٤٦٤.

وهذا بخلاف الأوامر المتعلّقة بذوات أجزاء العبادات وشرائطها، فإنها أوامر إرشادية ومفادها الإرشاد إلى جزئية أجزائها وشرطية شرائطها، مثلاً قوله عليه السلام: (**إذا قوي فليقم**) إرشاد إلى شرطية القيام في الصلاة، والأمر بالصلاة عن طهور إرشاد إلى شرطيته، والأمر بالقراءة فيها إرشاد إلى جزئيتها وهكذا، وعلى هذا فلا مانع من أن تكون شرطية القيام للصلاة ثابتة مطلقاً حتى في حال النسيان والعجز عنه، وكذلك شرطية الطهور وجزئية القراءة وغيرها، ولا يلزم من إطلاقها أيّ محذور، غاية الأمر أن المكلّف إذا نسي القراءة أو القيام، فمقتضى القاعدة سقوط وجوب الصلاة مع القراءة أو القيام عنه، لاستحالة بقاء وجوبها، وإلا لزم التكليف بالمحال، وعلى هذا فلا مانع من أن يكون لدليل الجزء أو الشرط إطلاق يشمل بإطلاقه صورة العجز والنسيان أيضاً.

بعبارة أخرى: إن الأمر في نفسه وإن كان ظاهراً في المولوية، وكذلك النهي والحمل على الإرشاد، بحاجة إلى قرينة ولا يمكن بدونها، هذا في الأوامر والنواهي الابتدائية المستقلّة.

وأما الأوامر أو النواهي الواردة في أبواب العبادات والمعاملات، فإنها ظاهرة في الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية دون الحكم المولوي، مثلاً قوله عليه السلام: (**إذا قوي فليقم**) ظاهر في الإرشاد إلى أن الشارع جعل القراءة جزءاً لها، والأمر بالصلاة مستقبل القبلة إرشاد إلى أن الشارع جعل استقبال القبلة شرطاً لها، والنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل إرشاد إلى مانعية لبسه عن الصلاة وهكذا.

والخلاصة: أن المتفاهم العرفي من الأمر بالصلاة عن قيام أو طهور ليس هو وجوب الصلاة عن قيام أو طهور مولوياً بل هو إرشاد إلى شرطية القيام والطهور لها، ومن الأمر بالصلاة مستقبل القبلة الإرشاد إلى شرطية الاستقبال للصلاة، ومن الأمر بالقراءة فيها الإرشاد إلى جزئية القراءة لها وهكذا،

والحاصل أن الأوامر المتعلّقة بأجزاء العبادات وشرائطها كانت ظاهرة في الإرشاد إلى جزئية أجزائها وشرطية شرائطها وليست بأوامر مولوية، لأن الأمر المولوي متعلّق بذات العبادة كالصلاة مثلاً، وهذه الأوامر في مقام بيان الأجزاء والشرائط، وعلى هذا فلا مانع من التمسّك بإطلاقها لإثبات الجزئية أو الشرطية حتى في حال النسيان أو العجز، ومن هذا القبيل النواهي الواردة في هذا الباب، كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل، أو في الحرير أو غير ذلك، فإن مفادها الإرشاد إلى أن المولى جعل لبس ما لا يؤكل في الصلاة مانعاً عنها، وكذلك لبس الحرير وهكذا.

فالنتيجة: أن الأمر في نفسه وإن كان ظاهراً في المولوية الصرفة، إلا أن هذا الظهور ينقلب في أبواب العبادات والمعاملات إلى ظهور في الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية، وكذلك الحال في النواهي الواردة في هذه الأبواب[1].

مناقشة الشهيد الصدر للسيد الخوئي

التحقيق أن فرضية انسلاخ الأمر بالقيد عن المولوية بذلك ممنوعة، ولهذا نرى الاستهجان عرفاً إذا صرّح بالإطلاق؛ بأن قال: اقرأ السورة في الصلاة ولو كنت عاجزاً، فهذا الأمر لا يزال مولوياً، غاية الأمر أنه ليس بداعي ملاك نفسي ضمني أو استقلالي، بل بداعي الجزئية أو الشرطية، ولهذا يكون مشروطاً وإنما يفرض الإتيان بالصلاة إما صريحاً، كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ...﴾ (المائدة: ٦). أو بحسب المتفاهم العرفي من منصرف الكلام، كما إذا قال: اقرأ السورة في الصلاة، فإن العرف يفهم من ذلك: إذا صلّيت فاقرأ السورة. ولكون الداعي من ورائه الجزئية، صحّ هذا الأمر المولوي بلحاظ الصلاة الاستحبابية أيضاً مع أن الأمر الضمني المتعلّق بها في

---

(١) انظر مصباح الأصول: ج٢، ص٤٦٤.

الصلاة الاستحبابية ليس إلزامياً[١].

ثم ذكر السيد الشهيد جواباً آخر، حيث قال:

«قد يفرض أن المولى بصدد بيان أن وجوب السورة ملازم مع وجوب الصلاة بحيث كلّما وجبت الصلاة وجبت السورة، ولازمه سقوط وجوب الصلاة عند سقوط وجوب السورة بالعجز ونحوه، وهذا المطلب كما يمكن للمولى بيانه بأدوات العموم فيقول: كلّما وجبت الصلاة وجبت السورة، كذلك يمكن أن يعوّض عنه بالإطلاق ومقدّمات الحكمة بأن يقول: إذا قمت للصلاة فاقرأ السورة فيها، وحينئذ يقال بأن الأمر بالجزء المشروط صريحاً أو ضمناً بفرض الإتيان بالكلّ ظاهر بحسب المتفاهم العرفي في بيان الملازمة المطلقة بين وجوب الكلّ ووجوب ذلك الجزء؛ ولهذا كان الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) لا يزالون يستفيدون من الأمر بالجزء أو الشرط الجزئية والشرطية حتى لحال العجز إلى أن أورد عليهم المتأخّرون إشكال اختصاص الطلب والأمر بالقادر، فاضطرّوا في مقام التوفيق بين الصناعة والفنّ وبين الفهم العرفي الواضح إلى تجشّم الجواب بأن هذه الأوامر ليست مولوية بل إرشاد إلى الجزئية والشرطية، وبذلك حاولوا سلخها عن المولوية رأساً، ليمكن إطلاقها للعاجز، مع أن الصحيح بقاؤها على المولوية والطلب ولكن إطلاقها لبيان الملازمة بين وجوب الكلّ ووجوب الجزء بحيث كلّما سقط وجوب الجزء بالعذر سقط وجوب الكلّ أيضاً»[٢].

التقريب الثاني: التمسّك بحديث الرفع

بدعوى أن المستفاد منه رفع المنسيّ في عالم التشريع الذي يعني رفع حكمه وهو الجزئية أو الشرطية، أو بدعوى أن الرفع تنزيليّ لما يقع خارجاً نسياناً وهو ترك

---

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٧٦.

(٢) انظر بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٧٦.

السورة مثلاً، فكأنه لا ترك للسورة خارجاً تنزيلاً وتعبّداً، فيثبت صحّة العمل.

وأورد عليه السيد الشهيد بالقول:

«إن أريد تطبيق ذلك على مورد النسيان في جزء الوقت من دون استمراره إلى آخره، فمن الواضح أن المنسيّ في خصوص ذلك الوقت ليس موضوعاً لحكم شرعيّ حتى يرفع، وإنما الموجود في لوح التشريع السورة في تمام الوقت.

وإن أريد تطبيقه على مورد النسيان المستمرّ إلى آخر الوقت، فحديث الرفع وإن كان يرفع حكمه ولزومه إلا أنه من الواضح أن رفع حكم السورة لا يعني إيجاب الصلاة عليه بلا سورة، بل لعلّ هذا الرفع يكون برفع أصل وجوب الصلاة.

وبتعبير آخر: حديث الرفع غايته رفع الأمر بالجزء المنسيّ، لا رفع الجزئية التي هي حكم وضعيّ منتزع من الأمر بالجزء. فالملازمة بين إيجاب الكل وإيجاب الجزء التي تقدّمت الإشارة إليها لا يمكن نفيها بحديث الرفع ليثبت وجوب الأقلّ على الناسي»[1].

خلاصة البحث في الشكّ في إطلاق دخالة الجزء أو الشرط

• حكم حالة الشكّ في إطلاق الجزئية والشرطية لحالتي المرض والسفر، هو جريان البراءة عن الجزئية أو الشرطية المشكوكة؛ لأنّ مرجع الشكّ في هذه الحالة إلى دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر.

• الشكّ في إطلاق الجزئية لحالة النسيان، له حالتان:

الحالة الأولى: ارتفاع النسيان بعد خروج الوقت، ولا إشكال ولا شبهة في عدم وجوب قضاء الصلاة خارج الوقت.

الحالة الثانية: ارتفاع النسيان في داخل الوقت، يكون من الدوران بين الأقلّ والأكثر، وهو مجري لأصالة البراءة عن وجوب الأكثر.

---

(١) أُنظر المصدر نفسه.

• اعترض الشيخ الأنصاري على ذلك وقال إن تكليف الناسي غير ممكن؛ لأنّ الناسي لا يرى نفسه ناسياً.

• جواب الشهيد الصدر على اعتراض الأنصاري بإمكان التكليف بالجامع بين الصلاة التامّة والصلاة الناقصة المقرونة بالنسيان.

• ذكر بعض المحقّقين في الجواب على اعتراض الشيخ الأنصاري بإمكان تصوير تكليف الناسي بالأقلّ، من دون أن يلزم محذور عدم وصول الخطاب إلى الناسي، ولا محذور جواز اقتصار المتذكّر على الأقلّ، وذلك من خلال خطابين:

الأوّل: الخطاب الذي يوجب الأقلّ على طبيعي المكلّف الأعمّ من المتذكّر أو الناسي.

الثاني: الخطاب الذي يوجب الأكثر على خصوص المتذكّر.

• ناقش الشهيد الصدر جواب بعض المحقّقين على اعتراض الشيخ، بأنّ الخطاب الأوّل- وجوب الأقلّ على طبيعيّ المكلّف الأعمّ من المتذكّر أو الناسي- لا يخلو من صور أربعة:

الصورة الأولى: أن الأقلّ مقيّد بالإتيان بالجزء العاشر، فيلزم خلف الفرض؛ لأنّ المفروض تكليف الناسي بالأقلّ.

الصورة الثانية: أن الخطاب الأوّل مطلق من ناحية انضمام الزائد وعدم انضمامه، لكن يرد عليه لزوم أن يكون المتذكّر مكلّفاً بالأقلّ، وهو خلف الفرض من أن المتذكّر مكلّف بالأكثر.

الصورة الثالثة: الخطاب الأوّل مقيّداً بالزائد بالنسبة إلى المتذكّر ومطلقاً من ناحية الناسي، فيكون المتذكّر مكلّفاً بالأكثر، والناسي مكلّفاً بالأقلّ.

ويرد عليه: كفاية الخطاب الأوّل.

الصورة الرابعة: الخطاب الأوّل مهملاً، ويرد عليه أن الخطاب المهمل في عالم الجعل محال؛ لأنّ التقابل في عالم الجعل هو تقابل السلب والإيجاب.

(٦٠)

المقام الثاني: الشكّ في الإطلاق لحالة التعذّر

- حالة العلم بثبوت الشرط أو عدم ثبوته لحالة العجز
- حالة الجهل بثبوت الشرط والجزء وعدم ثبوتهما في العجز
  - ✓ الجهة الأولى: في حالة كون التعذّر غير مستوعب لتمام الوقت
  - ✓ الجهة الثانية: في حالة كون العذر مستوعباً لتمام الوقت
- تحديد الحكم الشرعي في ضوء الأدلّة المحرزة

(ب) الشكّ في الإطلاق لحالة التعذّر

إذا كان الجزءُ جزءاً حتّى في حالة التعذّر، كان معنى ذلك أنّ العاجزَ عن الكلِّ المشتمل عليه لا يطالَبُ بالناقص، وإذا كان الجزءُ جزءاً في حالةِ التمكّنِ فقط فهذا يعني أنّه في حالةِ العجزِ لا ضررَ من نقصِه وإنّ العاجزَ يُطالَبُ بالناقص.

والتعذُّرُ تارةً يكونُ في جزءٍ مِن الوقتِ وأخرى يستوعِبُه.

ففي الحالةِ الأولى: يحصَلُ للمكلّفِ علمٌ إمّا بوجوبِ الجامعِ بين الصلاةِ الناقصةِ حالَ العجزِ والصلاةِ التامّة، أو بوجوبِ الصلاةِ التامّةِ عند ارتفاعِ العجزِ، لأنّ جزئيةَ المتعذّرِ إن كانت ساقطةً في حال التعذّرِ فالتكليفُ متعلّقٌ بالجامع، وإلاّ كان متعلّقاً بالصلاةِ التامّةِ عند ارتفاعِ التعذّر، وتجري البراءةُ حينئذٍ عن وجوبِ الزائدِ وفقاً لحالاتِ الدورانِ بين الأقلِّ والأكثر. ويلاحَظُ أنّ الترددُّدَ هنا بين الأقلِّ والأكثرِ يحصلُ قبلَ الإتيان بالأقلِّ، خلافاً لحالِ الناسي، لأنّ العاجزَ عن الجزءِ يلتفتُ إلى حالِه حين العجز .

وفي الحالةِ الثانيةِ: يحصلُ للمكلّفِ علمٌ إجماليٌّ إمّا بوجوبِ الناقصِ في الوقتِ أو بوجوبِ القضاء ـ إذا كان للواجبِ قضاءٌ ـ لأنّ جزئيةَ المتعذّرِ إن كانت ساقطةً في حالِ التعذّرِ فالتكليفُ متعلّقٌ بالناقصِ في الوقتِ، وإلاَ كان الواجبُ القضاءَ، وهذا علمٌ إجماليٌّ منجّزٌ. ولِيُعْلَمْ أنّ الجزئيةَ في حال النسيانِ أو في حالِ التعذّرِ إنّما تجري البراءةُ عند الشكِّ فيها إذا لم يكنْ بالإمكانِ توضيحُ الحالِ عن طريقِ الأدلّةِ المحرزة، وذلك بأحدِ الوجوهِ التالية:

أوّلاً: أن يقومَ دليلٌ خاصٌّ على إطلاقِ الجزئيةِ أو اختصاصِها، من قبيلِ

حديث (لا تعادُ الصلاةُ إلاّ مِن خمس. ..).

ثانياً: أن يكونَ لدليلِ الجزئيةِ إطلاقٌ يشملُ حالةَ النسيانِ أو التعذّرِ فيؤخَذُ بإطلاقِه، ولا مجال حينئذٍ للبراءة.

ثالثاً: أن لا يكونَ لدليلِ الجزئية إطلاقٌ بأن كانَ مجملاً مِن هذهِ الناحيةِ وكانَ لدليلِ الواجبِ إطلاقٌ يقتضي في نفسِه عدمَ اعتبارِ ذلك الجزءِ رأساً، ففي هذه الحالةِ يكونُ دليلُ الجزئيةِ مقيّداً لإطلاقِ دليلِ الواجب بمقداره، وحيث إنّ دليلَ الجزئيةِ لا يشملُ حالَ التعذّرِ أو النسيانِ فيبقى إطلاقُ دليلِ الواجبِ محكماً في هاتينِ الحالتين، ودالاً على عدمِ الجزئيةِ فيهما.

الشرح

المراد من حالة التعذّر: هي الحالة التي يعجز المكلّف عن الإتيان بجزء أو شرط من الواجب المركّب، كما لو عجز عن القيام أثناء الصلاة أو عجز عن تحصيل الطهارة المائية والترابية للصلاة، ويقع الكلام في هذا المقام في مبحثين:

الأوّل: في حالة العلم بثبوت إطلاق لدليل الجزئية أو الشرطية لحالة التعذّر أو العلم بعدم ثبوت الإطلاق لحالة التعذّر.

الثاني: في حالة الجهل بثبوت الشرط أو الجزء حالة العجز في حالة التعذّر.

١. حالة العلم بثبوت الشرط أو عدم ثبوته لحالة العجز

وفي هذه الحالة تارةً يوجد إطلاق لدليل الجزئية أو الشرطية يشمل حالة العذر، وحينئذٍ يكون جزء الواجب أو شرطه ثابتاً حتّى في حالة العذر.

وأخرى ليس هناك إطلاق لدليل الجزئية أو الشرطية في حال التعذّر، ففي هذه الحالة يكون الجزء أو الشرط ثابتاً في حال التمكّن فقط، فلا يكون الجزء أو الشرط جزءاً ثابتاً في حالة العجز عن الإتيان به.

فعلى الأوّل- وهو أن يكون جزء الواجب أو شرطه ثابتا حتّى في حالة العذر- يسقط الواجب بأكمله عن المكلّف العاجز عن الجزء أو الشرط، ولا يطالب لا بالواجب الكامل ولا بالناقص؛ لأنّ المركّب عدم عند عدم جزئه، والمشروط عدم عند عدم شرطه، والتكليف مشروط بالقدرة على متعلّقه، ولا فرق في هذه الحالة بين أن يكون المكلّف عاجزاً عن الواجب بأكمله أو عاجزاً عن شرطه أو جزئه، كما هو واضح.

وعلى الثاني – كون الجزء أو الشرط ثابتاً في حال التمكّن فقط- فهو يعني بقاء الواجب ولو من دون شرط، فيطالب العاجز بالإتيان بالناقص؛ لأنّه مكلّف بالإتيان بالناقص حال العجز، كما هو الحال عند فقد الطهارتين، فإنّه يجب على المكلّف الإتيان ببقية الأجزاء والشرائط.

٢. حالة الجهل بثبوت الشرط والجزء وعدم ثبوتهما في حالة العجز

والكلام في جهتين:

الجهة الأولى: في حالة كون التعذّر غير مستوعب لتمام الوقت

في هذه الجهة - وهي كون التعذّر غير مستوعب لتمام الوقت- سوف يحصل للمكلّف علم إمّا بوجوب الجامع بين الصلاة الناقصة والصلاة التامّة وبين الصلاة التامّة؛ أو بوجوب الصلاة التامّة خاصّة عند ارتفاع العجز.

والوجه في حصول هذا العلم الإجمالي هو أن جزئية المتعذّر أو شرطيته إن كانت ساقطة في حال التعذّر، كان التكليف متعلّقاً بالجامع بين الصلاة التامّة والناقصة. وإن كانت جزئية المتعذّر أو شرطيته ثابتةً حتّى في حال التعذّر، كان التكليف متعلّقاً بخصوص التامّة عند ارتفاع العذر، وهذا العلم الإجمالي يدور بين الأقلّ (وهو وجوب إحدى الصلاتين التامّة أو الناقصة) وبين الأكثر (وهو خصوص الصلاة التامّة) والحكم في هذه الحالة هو جريان البراءة عن وجوب الأكثر، بناء على ما تقدّم من جريان البراءة في حالات الدوران بين الأقلّ والأكثر، وعليه تكون النتيجة الاكتفاء بالإتيان بالصلاة الناقصة.

لكن الاكتفاء بالإتيان بالصلاة الناقصة يتمّ فيما إذا صلّى صلاة ناقصة في الوقت، أمّا إذا أخّر صلاته إلى ارتفاع العذر في آخر الوقت، فعليه الصلاة التامّة؛ لأنّه قادر على الإتيان بها حينئذٍ.

وإلى هذا ذهب الآخوند الخراساني ﷺ، حيث قال: «لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة، ودار الأمر بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال العجز عنه، وبين أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكّن منه، فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأوّل؛ لعدم القدرة حينئذٍ على المأمور به، لا على الثاني فيبقى متعلّقاً بالباقي، ولم يكن هناك ما يعيّن أحد الأمرين، من إطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً، أو إطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو

إهماله، لاستقلّ العقل بالبراءة عن الباقي، فإنّ العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان»[1].

بمعنى أنه مع الشكّ في كون الجزء أو الشرط دخيلاً في حالتي التمكّن والعجز معاً أو في خصوص حال التمكّن، وعدم وجود دليل اجتهادي يعيّن إحدى الكفتين، تجري البراة العقلية عن وجوب الباقي إذا تعذّر الإتيان ببعض أجزاء الواجب أو شرطه؛ لأنّ العقاب على ترك الباقي بلا بيان.

الفرق بين حالتي التعذّر وحالة النسيان

مما يجدر الالتفات إليه: أن الفرق بين حالة التردّد بين الأقلّ والأكثر في حالة التعذّر وبين الأقلّ والأكثر في حالة النسيان المتقدّمة هو أنه في حالة النسيان يحصل العلم الإجمالي بعد الإتيان بالفعل، وفي هذه الحالة لا يكون العلم الإجمالي منجّزاً؛ لخروج أحد أطرافه عن الابتلاء بامتثاله، كما تقدّم بيانه في البحث في حالة النسيان.

أمّا في حالة العذر فالعلم الإجمالي يحصل قبل الإتيان بالأقلّ؛ لأنّ العاجز ملتفت إلى عجزه قبل الإتيان بالفعل، فيحصل له علم إجمالي يدور بين الأقلّ (وهو وجوب إحدى الصلاتين التامّة أو الناقصة) وبين الأكثر (وهو خصوص الصلاة التامّة).

وهذا الفرق وإن لم يكن فارقاً، ولم تترتّب عليه ثمرة؛ لما تقدّم من أن دوارن الأمر بين الأقلّ والأكثر يكون مجرى لأصالة البراءة.

الجهة الثانية في حالة كون العذر مستوعباً لتمام الوقت

أمّا على الجهة الثانية (وهي حالة كون العذر مستوعبا لتمام الوقت) كما إذا تعذّر الإتيان بجزء الصلاة أو شرطها، وكان العذر مستوعباً لتمام الوقت، ولم

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٦٩.

يرتفع العذر إلَّا في خارج الوقت، فهنا يحصل علم إجمالي إمّا بوجوب الصلاة الناقصة في الوقت، أو وجوب القضاء والإتيان بالصلاة التامّة خارج الوقت، إذا كان الواجب من الواجبات التي يجب فيها القضاء.

والوجه في ذلك: هو أن جزئية المتعذّر أو شرطيته كانت ساقطة في حال تعلّق التكليف بالصلاة الناقصة في الوقت، وإن كانت جزئية المتعذّر أو شرطيته ثابتة حتّى في حال التعذّر، ثبت وجوب القضاء والإتيان بالصلاة التامّة خارج الوقت، وهذا علم إجمالي منجّز لتعارض أصالة البراءة في طرفيه، أي أن البراءة عن وجوب الناقص معارضة بالبراءة عن وجوب القضاء فيتساقطان، وتجب الموافقة القطعية التي تقتضي أن يأتي المكلّف بالصلاة الناقصة داخل الوقت، وبالصلاة التامّة خارج الوقت.

تحديد الحكم الشرعي في ضوء الأدلة المحرزة

تقدّم أن مقتضى القاعدة - بقطع النظر عن الأدلّة الخاصّة- هو جريان البراءة عن الجزئية المشكوكة في حال النسيان أو التعذّر، ولكن قد توجد أدلّة محرزة تحدد الحكم الشرعي في هذه الحالة، وهذا يتحقّق بأحد وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: أن يقوم دليل خاصّ على إطلاق الجزئية لجميع الحالات أو اختصاصها بحالة عدم النسيان والتعذّر، كحديث «لا تعاد الصلاة إلَّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»[1] فهذا الحديث يدلّ على أن الركوع جزء من الصلاة، سواء كان ناسياً أو متذكّراً له، فلو نسي المصلّي الركوع فصلاته باطلة؛ لدلالة حديث «لا تعاد» على جزئيته حتّى في حالة النسيان.

أو كما لو دلّ دليل على إطلاق شرطية الطهارة في صحّة الصلاة حتّى في حالة النسيان، ففي هذه الحالة إذا نسي المكلّف الطهارة وصلّى، فصلاته باطلة.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

ومن هنا قالوا إن الطهارة شرط واقعيّ وليست شرطاً ذكرياً.

فيتّضح أنّه إذا قام دليل خاصّ على جزئية أو شرطية شيء حتّى في حالة النسيان أو العذر، فالحكم الشرعي هو بطلان الفعل فيما لو فقد هذا الشرط أو الجزء ولو نسياناً أو عجزاً.

الوجه الثاني: أن يكون لدليل الجزئية إطلاق يشمل حالة التعذّر والنسيان فيؤخذ بإطلاقه، ولا مجال حينئذٍ للبراءة. من قبيل قيام دليل خاصّ على وجوب قراءة سورة الفاتحة في الصلاة كما في الرواية مثلاً «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»[1] فبإطلاق هذا الحديث يثبت جزئية الفاتحة لحالة النسيان والعجز.

ولا يخفى الفرق بين هذا الوجه وسابقه، ففي هذا الوجه كان الملحوظ هو دليل الجزء نفسه، فيتمسّك بإطلاقه، بينما في الوجه السابق، كان التمسّك بإطلاق دليل آخر غير دليل نفس الجزء، كحديث لا تعاد.

الوجه الثالث: أن يكون لدليل الواجب إطلاق يقتضي عدم اعتبار الجزء، ويكون دليل الجزء مجملاً، فليس فيه دلالة على إطلاق دليل السورة مثلاً لحالة التعذّر والنسيان، ولا دلالة فيه على عدم وجوب قراءة السورة في حالة التعذّر أو النسيان، فهنا نرجع إلى دليل نفس الواجب، أي دليل الصلاة القائل بأن الصلاة واجبة من قبيل «أقيموا الصلاة»، فحيث إنّ دليل الواجب مطلق أيضاً، أي يقول صلّ سواء قرأت السورة أم لا، وأن الصلاة صحيحة من دون السورة، فيؤخذ بالقدر المتيقّن لدليل الجزئية المجمل، وهو ثبوت الجزئية في حالة التذكّر وفي حالة القدرة، فلا تجب السورة في حالة النسيان والتعذّر، ويكون مقيّداً لدليل الواجب لغير حالتي النسيان والعذر، وعليه يجب على المكلّف الناسي والعاجز الإتيان بالأقلّ فقط، وانتفاء الزائد بإطلاق دليل الواجب.

---

(١) الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: ص٥٣٥.

تعليق على النص

إذا طرأ العجز أثناء الوقت

وقع البحث عندهم أنه إذا طرأ العجز في أثناء الوقت فهل يجب الإتيان بالباقي بعد تعذّر الجزء أو الشرط أم لا؟

وينبغي أن يعلم أن البحث عن جريان هذا الاستصحاب مختصّ بفرض طروّ العجز دون النسيان، وهذا هو الصحيح بحسب تعبير السيد الشهيد؛ لأن (حال النسيان ليس هناك شكّ لاحق ويقين سابق، وبعد إتيان العمل وزوال النسيان لا مجال لجريان الاستصحاب لأنه حكم ظاهري بملاك حافظية التكليف الواقعي المشكوك، ووجوب الناقص بعد الإتيان به لا معنى لحفظه بالاستصحاب بل على تقدير ثبوته قد انحفظ بنفسه في المرتبة السابقة، فلا مجال للحكم الظاهري في فرض النسيان، وليس الإشكال من ناحية اللغوية لكي يقال بترتّب الأثر عليه بلحاظ الأجزاء وعدم وجوب القضاء، بل الإشكال في عدم معقولية الحكم الظاهري الاستصحابي في نفسه)[1].

استدلّ على وجوب الإتيان بالباقي بأمرين:

الأول: الاستدلال بالاستصحاب، أي استصحاب بقاء وجوب الأقلّ.

الثاني: الاستدلال بالروايات.

١. الاستدلال على وجوب الإتيان بالباقي بالاستصحاب

وقد يرد عليه: إن الوجوب المعلوم للأقلّ هو الوجوب الضمني وهو مقطوع الارتفاع، مع أن المراد إثباته بالاستصحاب هو الوجوب الاستقلالي للأقلّ وهو مشكوك الحدوث[2].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٧٩.

(٢) انظر بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٧٩.

وفي مقام **دفع الإشكال** المتقدّم توجد عدّة تقريبات:

التقريب الأول: استصحاب بقاء الجامع بين الوجوب الضمني للأقلّ وهو الحصّة الفاقدة للجزء أو الشرط المتعذّر، والوجوب الاستقلالي له.

وأورد عليه السيد الشهيد، بقوله:

أوّلاً: إنَّه من استصحاب القسم الثالث من الكلّي، لأن الوجوب الضمني المتيقّن سابقاً معلوم الارتفاع، وإنما يحتمل بقاء الجامع ضمن فرد آخر منه هو الوجوب الاستقلالي وهو مشكوك الحدوث.

ثانياً: إن الجامع بين الوجوب الضمني للأقلّ الذي لا يقبل التنجيز الآن للعجز عنه، والوجوب الاستقلالي له، لا يقبل التنجّز لو علم به وجداناً، فكيف بالاستصحاب؟ هذا إذا أريد إثبات جامع الوجوب وتنجيزه، وإن أريد إثبات فرده وهو الوجوب الاستقلالي للأقلّ كان من الأصل المثبت[1].

وأورد المحقّق العراقي على التقريب الأوّل: بأن هذا الاستصحاب محكوم باستصحاب بقاء جزئية المشكوك إلى زمان العجز، لأن الشكّ في وجوب الأقلّ مسبّب عن الشكّ في ثبوت الجزئية في حال العجز وعدم ثبوتها في هذه الحالة، حين قال: «إن الشكّ في بقاء الوجوب للأجزاء الباقية وعدمه مسبّب عن الشكّ في بقاء جزئية المتعذّر في حال تعذّره، فإنه على تقدير بقاء الجزئية في حال التعذّر يقطع بارتفاع التكليف عن المركّب رأساً، فأصالة بقاء الجزئية في حال الاضطرار يقتضي سقوط التكليف عن البقيّة، فلا ينتهي الأمر مع جريان استصحابها لاستصحاب بقاء وجوبها»[2].

وأورد الشهيد الصدر على المحقّق العراقي بالقول: (إن أريد من الجزئية دخالته في تحصيل الغرض والملاك، فهذا سبب عقلي لسقوط الوجوب لا

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٨٠.

(٢) نهاية الأفكار: ج٣، ص٤٥٠.

شرعي، وإن أريد من الجزئية كونـه واجبـاً بـالوجوب الـضمني فهـذا مقطـوع العدم حال التعذّر، وإن أريد الملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب هـذا الجـزء فهي مشكوكة من أوّل الأمر، وإنّما المتيقّن الملازمة بينهما في حال القـدرة وعـدم التعذّر وهو مقطوع البقاء، على أن هذه الملازمة في عرض عدم وجـوب الأقـلّ معلولان لشيء ثالث هو كون الملاك قائماً بالأكثر ولا سـببية ولا مـسببية بيـنهما حتى تكويناً. وإن أريد من الجزئية دخالته في مسمّى الصلاة كما لعلّه يظهـر مـن عبائر تقرير بحثه، فمن الواضح أن هذا ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكـم شرعي، لأن الواجب هو واقع المأمور به لا مسمّى الصلاة»[1] .

التقريب الثاني: إن الجـزء أو الـشرط المتعـذّر إذا لم يكـن مقوّمـاً للمركّـب كالصلاة، فلا مانع من استـصحابه، وذلـك لأن مركـز الوجـوب الجـامع بـين الواجدة له والفاقدة، باعتبار أن الجزء أو الشرط المتعذّر بمثابة الجهات التعليلية للواجب لا الجهات التقييديـة، وعـلى هـذا فمركـز الوجـوب الاسـتقلالي هـو طبيعي الصلاة الجامع بين الواجدة لهذا الجزء أو الشرط والفاقـدة لـه، ويكـون تعذّره منشأً للشكّ في بقاء الوجـوب المتعلّـق بطبيعـيّ الجـامع، وعـلى أسـاس احتمال أن للجزء أو الشرط المتعذّر دخـلاً في الوجـوب لا الواجـب، فـإذن لا مانع من استصحاب بقائه ويترتّب عليه وجوب الباقي، هذا نظير مـا إذا حكـم بنجاسة الماء من جهة تغيّره بأحد أوصاف النجس ثم زال تغيّره بنفـسه، وشـكّ في بقاء نجاسته، فلا مانع من استصحاب بقائها، باعتبار أن التغير بنظر العـرف حيثية تعليلية لا تقييدية وموضوع النجاسة هو طبيعي الماء، هذا غاية ما يمكـن أن يقال في تقريب هذا الاستصحاب.

وأورد عليه السيد الشهيد بأن «كون الحيثية تعليلية لا تقييديـة إنـما يفيـد في

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٨٠.

جريان الاستصحاب عند الشكّ في كونها دخيلة حدوثاً فقـط أو حـدوثاً وبقـاءً كما لو شكّ في أنّ زوال تغيّر الكر بالنجاسة هـل يوجـب زوال نجاسـته أم لا؟ فيقال بأنّ التغيّر مثلاً حيثية تعليلية لمعروض النجاسـة وهـو المـاء، لا تقييديـة، فيجري استصحاب نجاسته، وأما إذا كانت الحيثية مما يعلم بدخالتها في الحكـم حدوثاً وبقاءً بحيث يعلم انتفاء شخص ذلك الحكم ولو لانتفاء علّته، فلا مجال للاستصحاب حينئذٍ للقطع بزوال الحكم المتيقّن، وما نحن فيه من هذا القبيـل؛ لأن المفروض دخالة الجزء المتعذّر في الواجب بحيـث يـسقط بتعـذّره شـخص ذلك الوجوب يقيناً وإنما يشكّ في حدوث وجوب آخر، فدعوى اندراج المقـام تحت ضابطة كون الحيثية المتعذّرة تعليلية أو تقييدية خلط بين مبحث التفـصيل في جريان الاستصحاب: بين موارد الحيثية التقييدية والتعليلية في موارد الـشكّ في دخالة قيد في موضوع الحكم حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط وبين المقـام الـذي لا شكّ في سقوط الحكم بانتفاء قيده على كلّ حال، وإنّما يحتمل حدوث حكـم آخر. وكأنهم تخيّلوا بأنّ كون الحيثية تعليلية يكفي وحده لتحقّق الشكّ في البقاء وعدم الجزم بزوال الحكم السابق، مع أنّه ليس الأمر كذلك، فقد تكون الحيثيـة تعليلية ومع ذلك لا شكّ في البقاء بل يقطع بالزوال، وقد تكون الحيثية تقييديـة ومع ذلك يشكّ في البقاء؛ لاحتمال دخالتها حدوثاً فقط في الحكم»[1].

التقريب الثالث: إنّ وجوب الباقي بعد تعذّر أحد الأجزاء هو عين وجوبه قبله، وانما يختلف عنه في حدّ الوجوب، حيث إنّه كان منبسطاً على الجزء الزائـد والآن يقف عليه، فنستصحب ذات المحدود بقطع النظـر عـن المحـدود، نظـير استصحاب ذات الحمرة بقطع النظر عن حدّها بعد زوال شدّتها.

وأورد عليه السيد الشهيد: أن «الوجوب لا يعقل فيه الانبساط والاشـتداد

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٨٠.

لكي نستصحب مرتبة منه، وإنما هو اعتبار وتكليف متعلّق بالكلّ أو الباقي، وأحدهما غير الآخر ومباين معه في الوجود، فما كان يعلم من وجوب الباقي يقطع بزواله وسقوطه وإنّما يشكّ في ثبوت شخص وجوب آخر عليه.

نعم، لو لاحظنا عالم الإرادة والحبّ، فقد يقال إنّ نفس الحبّ والإرادة يمكن أن يبقى مع تعذّر الجزء لاحتمال كونه دخيلاً في شدّته لا في أصله، إلّا أنّه بحسب هذا العالم من الممكن بقاء الإرادة والحبّ بشدّته وبحدّه، لأن التعذّر لا يزيل الحبّ وإنما يسقط الطلب، فالشكّ ليس من ناحية بقاء الحبّ والإرادة وإنّما الشكّ من ناحية أنّ متعلّق تلك الإرادة لا يعلم أنها الأقلّ أو الأكثر، واستصحاب بقاء شخص ذلك الحبّ والإرادة لا يثبت تعلّقها بالأقلّ إلّا بناءً على الأصل المثبت، واستصحاب أصل الإرادة وجامعها المعلوم تعلّقه بالأقلّ، ولو ضمناً سابقاً يرجع إلى استصحاب الجامع بين الوجوبين بلحاظ عالم الإرادة والمبادئ وأقلّ ما فيه أنه جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل»[1].

وبهذا يتّضح أنّ التقريبات المتقدّمة لا تستطيع دفع الإشكال المذكور من أن الوجوب المشكوك غير المتيقّن؛ حيث إنّ المتيقّن الوجوب الضمني للأقلّ، والمشكوك الوجوب الاستقلالي.

ثُمّ يذكر السيد الشهيد بأن أصل هذا الإشكال مبنيّ على «افتراض أن إيجاب الأقلّ بحاجة إلى إيجاب جديد، مع أنه لا وجه له؛ لإمكان جعل الوجوب من أوّل الأمر على الجامع بين الأكثر والأقلّ في حال التعذّر، وعليه فيكون الشكّ في بقاء نفس التكليف الثابت من أوّل الأمر على أحد التقديرين. أي يكون المقام من موارد استصحاب الكلّي من القسم الثاني حيث يعلم بجعل وجوب مردّد بين الطويل والقصير، فإنه لو كان متعلّقاً بالأكثر تعييناً فهو منتفٍ

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٨٠.

جزماً، ولو كان متعلّقاً بالجامع بالنحو المذكور فهو باقٍ.

إلَّا أنّ هذا الاستصحاب يرد عليه ما ذكرناه مراراً من عدم جريان استصحاب الجامع بين وجوب لا يقبل التنجيز لانقضائه وبين وجوب يقبل التنجيز، لأن مثل هذا الجامع لو علم به وجداناً لا يكفي في المنجزية، فما ظنّك بالتعبّد به؟»[1].

٢. الاستدلال على وجوب الباقي بالروايات (قاعدة الميسور)

حيث استدلّ على وجوب الباقي بعد العجز عن بعض الأجزاء على أساس قاعدة سمّيت بقاعدة الميسور، ادّعي استفادتها من بعض الروايات الخاصّة، وهي تتلخّص بثلاث طوائف. وهي ثلاث روايات:

الرواية الأولى: ما رواه أبو هريرة بطرق العامّة، قال (خطبنا رسول الله ﷺ، فقال: **أيها الناس قد فرض الله عليكم الحجّ فحجّوا.** فقال رجل: أكلّ عام يا رسول الله؟ فسكت ﷺ حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله ﷺ: **لو قلت نعم لوجب، ولما استطعتم، ثم قال** ﷺ: **ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم. فإذا أمرتكم بشيء فائتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»**[2].

ويقع الكلام (تارة) في سند هذه الرواية (وأخرى) في دلالتها، فيقع الكلام في مقامين:

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٨٢.

(٢) مضمون هذه الرواية ورد بألفاظ مختلفة، انظر غوالي اللآلي:ج٤، ص ٥٨، حديث: ٢٠٦؛ بحار الأنوار: ج٢٢، ص٣١؛ صحيح مسلم: ج٤، ص١٠٢؛ صحيح البخاري: ج٨، ص١٤٢.

المقام الأول: في سند الرواية

لا شبهة في أن الرواية من المراسيل الضعاف، لاسيّما أنّ راويها أبو هريرة الذي حاله أظهر من أن يخفى، وقد تصدّى لإثبات كونه متعمّداً في الكذب على رسول الله ﷺ سماحة السيد شرف الدين العاملي [١].

ولاسيّما أنها غير موجودة في كتب متقدّمي الأصحاب، وإنّما رواها المتأخّرون نقلاً عن محكيّ كتاب غوالي اللآلي، وهذا الكتاب ليس موثوقاً به، وقد تصدّى للقدح عليه من ليس عادته القدح في الكتب، كصاحب الحدائق الذي يرى أن الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة جميعاً روايات قطعية سنداً وإن رويت بطريق الآحاد، ولكنها في الواقع روايات متواترة، ومع ذلك ناقش في الكتاب المذكور حيث قال: «نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثّها بسمينها وصحيحها بسقيمها، كما لا يخفى على من وقف على الكتاب المذكور»[٢].

وصاحب كتاب الغوالي هو الشيخ محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور، وقد اختلف في شخصه قدحاً ومدحاً، فذهب الأكثر إلى مدحه وتوثيقه، قال الحرّ العاملي قدس سره في أمل الآمل: «كان عالماً فاضلاً راوية..»[٣] وقال في موضع آخر: «فاضل محدّث»[٤].

وقال المحقّق البحراني قدس سره: «...كان فاضلاً مجتهداً متكلّماً... »[٥].

وقال المحقّق الكاظمي قدس سره في المقاييس: «... العالم الفقية النبيل المحدّث

---

(١) انظر: ابو هريرة، للسيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي.

(٢) الحدائق الناضرة: ج١، ص ٩٩.

(٣) أمل الآمل: ج٢، ص٢٥٣.

(٤) أمل الآمل: ج٢، ص٢٨٩..

(٥) لؤلؤة البحرين: ص١٦٧.

الحكيم المتكلّم محمد بن علي بن إبراهيم بن أبي جمهور سقاه الله يوم النشور من الشراب الطهور...»[١].

نعم قدح فيه بميله إلى التصوّف والعرفان، ولا يخفى عدم تأثير ذلك في وثاقته. بل إن بعضهم قدر برّأه من هذه النسبة كصاحب المستدرك ونفى الشبهة عنه[٢].

وأما مضمون الكتاب ومحتواه: فلا يخفى أنه قد اختلف في اسم الكتاب فسمّاه بعضهم (غوالي اللآلي) بالإعجام، وبعضهم سمّاه (عوالي اللآلي) بالإهمال، وذهب صاحب الذريعة إلى أن الأوّل مما لا أصل له[٣].

وقد وجدت في هذا الكتاب روايات مختلفة ليست على نسق واحد، فبعض الروايات نقلها من كتب العامّة كمسند ابن حنبل، وبعض روايات أبي هريرة، وعائشة وغيرهما.

وتضمّن الكتاب بعض الروايات المخالفة للمذهب مما ظاهرها التجسيم، كما في رواية: (**فوضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله..**)، أو رواية: (**ترون ربّكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر**) أو: (**إن الله تعالى خلق آدم على صورته**).

كما تضمّن بعض الروايات الموافقة لمذهب العامّة، كما في ما روي عن عائشة: (أفرك المني عن ثوب رسول الله صلى الله عليه وآله فيصلّي فيه)، إلى غير ذلك من الروايات. وهذه الروايات هي عمدة الإشكالات على الكتاب.

دعوى الشيخ الانصاري انجبار هذه الروايات بعمل الاصحاب

قال الشيخ في الفرائد: «ضعف أسنادها مجبور باشتهار التمسّك بها بين

(١) انظر مستدرك الوسائل: ج١، ص٣٣١.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٢، ص٣٣٣.

(٣) الذرية إلى تصانيف الشيعة: ج١٥، ص٣٨٥.

الأصحاب في أبواب العبادات، كما لا يخفى على المتتبّع»[١]، حيث استدلّ بها صاحب الرياض في مواضع متعدّدة، منها في باب الصلاة حيث قال: «(الثالث: القيام: وهو) في الفرائض (ركن مع القدرة)... (ولو تعذّر الاستقلال اعتمد) على ما مرّ في النصوص ونحوه قولاً واحداً، ولم يسقط عنه القيام عندنا، للنصوص بأن: الميسور لا يسقط بالمعسور»[٢].

مناقشة دعوى انجبار الرواية بعمل المشهور

١. عدم ثبوت أصل لهذه الدعوى.

٢. عدم ثبوت استناد الأصحاب عليها في مقام العمل، نعم إنهم عملوا بقاعدة الميسور في باب الصلاة فقط، لكن ليس من جهة هذه الروايات، بل من جهة رواية أخرى وهي أن الصلاة لا تسقط بحال. قال السيد الخوئي: (الصلاة لا تسقط بحال إجماعاً قطعياً، ويستفاد ذلك مما ورد في المستحاضة من قولهعليه السلام **«لا تدع الصلاة على حال»**[٣] إذ لا نحتمل الاختصاص بالمستحاضة أو بالنساء، فالصلاة لابدّ من إتيانها بأيّ نحو كان ولو بتعجيز نفسه اختياراً عن القيام بأدائها كاملة)[٤].

٣. ما ذكره السيد الخوئي من (أن مجرّد عمل الأصحاب لا يوجب الانجبار بعد كون الخبر في نفسه ضعيفاً غير داخل في موضوع الحجّية، على ما ذكرناه في محلّه)[٥].

---

(١) فرائد الأصول: ج٢، ص٣٩٠.

(٢) رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: ج٣، ص٣٧١؛ وانظر الفوائد الحائرية: ص٤٤٧؛ مفاتيح الأصول: ص٥٢٢؛ التنقيح الرائع: ج١، ص١١٧.

(٣) الاستبصار: ج١، ص٣٧٥.

(٤) المعتمد في شرح المناسك: كتاب الحج، ج٣، ص٣٧٣.

(٥) مصباح الأصول: ج٢، ص٤٧٨.

٤. وردت هذه الرواية في سنن النسائي بوجه آخر لا يدلّ على المقام أصلاً، وهو قوله ﷺ (**فإذا أمرتكم بشيء فكلوا به ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه**)[1] ومن الواضح أن كلمة (ما) في هذه الرواية ظاهرة في كونها زمانية، فمفاد الرواية هو وجوب الإتيان بالمأمور به عند الاستطاعة والقدرة، وهذا المعنى أجنبيّ عن المقام[2].

المقام الثاني في دلالة الرواية

ذكر المحقّق النراقي لمعنى كلمة «من» في قولهﷺ: (**فأتوا منه..**) احتمالات أربعة:

الأوّل: فأتوا بعضه، أي البعض الذي استطعتم.

الثاني: أن تكون كلمة (من» للتبعيض، ويكون المفعول قولهﷺ: (**ما استطعتم**). فيكون المعنى: فأتوا ما استطعتم حال كونه بعضه.

الثالث: أن تكون كلمة (من» مرادفة للباء. فيكون المعنى: فأتوا به ما دامت استطاعتكم.

الرابع: أن تكون كلمة (من» بيانية، بأن تكون بياناً للمأتي أو للموصول، وعليه يكون المعنى: فأتوا ما استطعتم منه بعضاً أو كلاً[3].

وقال صاحب الكفاية: إن الاستدلال بالرواية في المقام متوقف على أن تكون «من» بمعنى التبعيض، والحال أن الظاهر من الرواية أن «من» ليست ظاهرة في التبعيض، لأن المراد من «الشيء» بقرينة المورد هو الكلي الذي له أفراد طولية لا الكلّ المركّب من الأجزاء، فإن المسؤول عنه في الرواية هو وجوب

---

(١) سنن النسائي: ج٥، ص١١١.

(٢) انظر مصباح الأصول:ج٢، ص٤٧٨.

(٣) عوائد الأيام: ص٢٦٢-٢٦٥.

تكرار الحجّ وعدمه بعد تعلّق الأمر بـه، فتخـتصّ الروايـة بـالكلّي ذي الأفـراد الطويلة، ويكون مفادها الكلّي بمقدار استطاعتكم. وعليـه لا تـشمل الروايـة المركّب ذا الأجزاء الذي هو محلّ البحث. فالاستدلال بها على المقام غير تامّ.

تقريب الشيخ الانصاري للاستدلال بالرواية

ذهب الشيخ الى أن ظهور لفظ «من» في التبعـيض لا البيانيـة، وعليـه يـتمّ الاستدلال بالرواية على المقام، حيث قال: «إن كون " من " بمعنى الباء مطلقـاً وبيانية في خصوص المقـام مخـالف للظـاهر بعيـد، كـما لا يخفـى عـلى العـارف بأساليب الكلام. والعجب معارضة هذا الظاهر بلزوم تقييد الشيء – بناء عـلى المعنى المشهور – بما كان له أجزاء حتى يصحّ الأمر بإتيان ما أسـتطيع منـه، ثـمّ تقييده بصورة تعذّر إتيان جميعه، ثم ارتكاب التخصيص فيه بإخراج ما لا يجري فيه هذه القاعدة اتفاقاً، كما في كثير من المواضع، إذ لا يخفى أن التقييدين الأولين يستفادان من قوله: " فأتوا منه . . . الخ "، وظهوره حاكم عليهما . نعم، إخراج كثير من الموارد لازم، ولا بأس به في مقابل ذلك المجاز البعيـد . والحاصـل: أن المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية»[١] .

بيان الأصفهاني لكلام الشيخ

أفاد المحقّق الأصفهاني تقريباً لكلام الشيخ، حاصـله: لايمكـن أن يكـون معنى «من» بيانية، وإنـما موضـوعة للدلالـة عـلى التبعـيض بمعنـى الاقتطـاع والإخراج أي إخراج البعض، سواء أكانت نسبة ذلك الـبعض إلى العـامّ نـسبة الجزء إلى المركّب أم نسبة الفرد إلى الكلّي لصدق البعض على كلّ فرد من أفراده، على أساس أن للكلّي نحو إحاطة وشـمول لأفـراده، فيـصدق أن الخـارج منـه بعض أفراده، وما ذكره صحيح وإن كان خلاف الظاهر، وحيـث إن تخـصيص

---

(١) فرائد الأصول: ج٢، ص٣٠٠.

الرواية بغير موردها مستهجن عرفاً، فيكون ذلك قرينة على أن المراد من الـشيء أعمّ من العامّ الأفرادي والمجموعي، فإذن لا تنافي بين الرواية وموردها.

مضافاً الى أن مدخولها – وهو الضمير – لا يصلح أن يكـون بيانـاً للـشيء، لأن الضمير مبهم، وأما معنى كونها بمعنى البـاء، فالـذي يوهمـه أن الاتيـان لا يتعدّى بنفسه، وإنما يتعدّى بالباء، ولكـن الأمـر لـيس كـذلك، إذ الإتيـان قـد يتعدّى بنفسه كقولـه تعـالى ﴿وَلَا يَـأْتُونَ الْبَـأْسَ إِلَّا قَلِـيلاً﴾ (الأحـزاب: ١٨) وقـد يتعدّى بالباء، كقوله تعالى: ﴿يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ (النساء: ١٩)، حيث قال:

(لا يخفى عليك أن كلمة "من" إما تبعيضية أو بيانية أو بمعنى الباء، ولفظ "بشيء" إما أن يراد منه المركّب أو العامّ أو الكلّي. وكلمة "ما" في قولـه ﷺ مـا استطعتم، أن يراد منها الموصولة أو المصدرية الزمانيـة . ولا ريـب أنـه لا معنـى لكون كلمة "من" بيانية؛ لأن مدخولها الضمير ولا يمكن أن يكون بياناً لشيء، كيف وهو مبهم؟ وكونها بمعنى الباء غير متعـيّن؛ لأنّ الإتيـان يتعـدّى بنفـسه تارة، وبالباء أخرى. فمن الأوّل قوله تعالى: ﴿وَالـلاَّتِي يَـأْتِينَ الْفَاحِـشَةَ﴾، وقولـه تعالى: ﴿وَلا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ ومن الثاني قوله تعالى: ﴿يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَـةٍ﴾، ولفظ الشيء لا يكنّى به عن المتعدّد بل عن الواحد، وإنّما يكنّى عن المتعدّد بأشياء فيدور الأمر بين الكلّي الذي له وحدة جنسية أو نوعية أو صنفية أو المركب الـذي له وحدة اعتبارية، وحيث إن التبعيض لا يلائم الكلّي؛ إذ الفرد ليس بعض الكلّي بل مصداقه، فلا محالة يراد منه المركّـب الـذي لـه أجـزاء، كـما أنّ كلمـة " مـا " ظاهرة في الموصول دون المصدرية الزمانية فيكون مفعولاً لقوله عليه السلام " فـائتوا ". فالمراد: إذا أمرتكم بمركّب ذي أجزاء، فائتوا ما تستطيعونه منه، لا: فائتوا به مـدّة استطاعتكم)[1].

---

(١) انظر نهاية الدراية :ج٢، ص٧٠٢.

تأييد الشهيد الصدر للأصفهاني

ذكر السيد الشهيد أن ما أفاده الأصفهاني في غاية المتانة، ثم ذكر أن ما ذهب إليه لا يمكن المصير إليه؛ لوجود مناقشات أخرى حول هذه الرواية ربما تستوجب إجمال مدلولها، ومن هذه المناقشات:

١. إنّ ظاهر الحديث أنّ السؤال بنفسه يمكن أن يكون محرّكاً للتشريع ومنبّهاً إليه بحيث لو سئل لوجب، وهذا غريب في بابه، فإن التشريع يتبع المصالح والمفاسد الواقعية لا سؤال السائلين وفحصهم.

٢. إن ظاهره أنّ النبي صلى الله عليه وآله لو قال نعم، لوجب، ولو وجب لما استطاعوا، فيتركوا فيكفروا، مع أنّه مع عدم الاستطاعة يرتفع الوجوب، فكيف يعقل أن يكونوا بذلك كفّاراً.

٣. إن القاعدة لو أريد تخصيصها بباب الكلّ والجزء لم يناسب مع مورد الحديث، ولو أريد جعلها تشمل باب الكلّي والفرد فتصوير ذلك يكون بأحد أنحاء ثلاثة كلّها غريبة في المقام.

الأول: أن يراد: كلّما أمرتكم بشيء - بنحو صرف الوجود- فأتوا بأفراده ما استطعتم.

و هذا كما ترى تناقض واضح؛ فإنّ الأمر بصرف الوجود لا يقتضي أكثر من الإتيان بصرف الوجود.

الثاني: أن يراد: كلّما أمرتكم بشيء - بنحو مطلق الوجود، كما في مثل: أكرم العلماء- فأتوا من أفراده ما استطعتم. وهذا لا يناسب مورد الرواية، فان الأمر بالحجّ ليس بنحو مطلق الوجود، وهو خلاف مقصود النبي صلى الله عليه وآله على تقدير صدور الحديث؛ حيث كان يريد نفي لزوم ذلك على المسلمين كلّما أمرهم بشيء، وإلّا لما استطاعوا ولكفروا.

الثالث: أن يكون المقصود جعل قاعدة في مقام الاستفادة من الأدلّة، وهي

أنه متى أمرهم بشيء، فيحمل على مطلق الوجود لا صرف الوجود. وهذا أيضاً لا ينطبق على المورد، كما أنه أمر غريب في بابه، وما أكثر أوامر الشارع التي هي بنحو صرف الوجود»[١].

ثُمّ ذكر أن الصحيح أن مفاد هذه الرواية قاعدة كلّية للحدّ الأقصى للتكاليف الشرعية لا الحدّ الأدنى، بمعنى: أنّ كلّ أمر يصدر من المولى لا يجب امتثاله أكثر من المقدار المستطاع، وأما ما حدّه الأدنى فيتبع دليله، وأن المراد من الاستطاعة هي الاستطاعة العرفية أي ما يقابل الحرج والمشقّة عرفاً لا القدرة العقلية.

ثم أجاب قُدِّسَ سِرُّهُ عن الإشكال الأول بقوله: «من المعقول افتراض جملة من الأحكام واجدة للملاك اللزومي واقعاً إلَّا أنه لوجود محذور في إبدائها ابتداء أو للحاجة إلى حصول نوع تنبّه وتوجّه إليها من قبل المكلّفين، لا تشرّع إلا بعد السؤال أو الإلحاح من قبل المسلمين، نظير ما في الآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ بناء على إرادة الأحكام منها لا المعاجز، فإنّه لا يناسب مع كون الخطاب للمؤمنين ولا الإخبار عن القضايا الخارجية فإنّه لا يناسب نزول القرآن الذي هو كتاب تشريع وآيات.

وهكذا يظهر وجود معنى معقول لهذا الحديث إلَّا أنه بناء على هذا المعنى يكون الحديث أجنبياً عن محلّ الكلام؛ لأنّه يدل على أنّ الحدّ الأقصى للامتثال أن لا يلزم منه حرج ومشقّة، وأين هذا من مسألة لزوم الباقي بعد تعذّر الجزء أو الشرط؟»[٢].

مناقشات أخرى للاستدلال بالرواية على قاعدة الميسور

أورد الأعلام على الاستدلال بالرواية مناقشات أخرى، منها:

(١) بحوث في علم الاصول: ج٥، ص٣٨٧.

(٢) بحوث في علم الأصول:ج٥، ص ٣٨٨.

مناقشة المحقّق النائيني

حيث ذهب إلى اختصاص الرواية بالكلّي الذي له أفراد طولية، ولا تشمل الكلّ المركب من الأجزاء؛ وذلك بقرينة مورد الرواية.

ثُمّ أفاد أن إرادة الأعمّ من الكلّ والكلّي من قوله ﷺ: (**أمرتكم بشيء...**) توجب استعمال لفظة (من) في الأكثر؛ لعدم الجامع بين الأجزاء والأفراد، ولحاظ الأجزاء يباين لحاظ الأفراد، فلا يصحّ استعمال كلمة (من) في الأعمّ، وإن صحّ استعمال كلمة (شيء) فيه[1].

مناقشة المحقّق العراقي

أورد على الاستدلال بالرواية بأن العموم المستفاد من كلمة (شيء) وشموله لكلّ من الكلّ والكلّي إنما هو من جهة الإطلاق ومقدّمات الحكمة، وحيث إنّ من مقدّماتها انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب فلا مجال للأخذ بإطلاقه؛ لوجود القدر المتيقّن في المقام، وهو ما يقتضيه المورد من الكلّي الذي ذو أفراد، فلا يصحّ الاستدلال بها على إثبات وجود ما عدا الجزء المتعذّر منه، حيث قال: «الأَولى في الإشكال على دلالة الرواية على المطلوب هو أن يقال إنّ العموم المستفاد من الشيء في الرواية لكلّ من الكلّ والكلّي إنّما هو من جهة الإطلاق ومقدّمات الحكمة، وحيث إن من المقدّمات انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فلا مجال للأخذ بإطلاقه في المقام لوجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب، وهو ما يقتضيه المورد من الكلّي الذي تحته أفراد، فإنه مع وجود ذلك لا يبقى له ظهور في الإطلاق يعم الكلّ والكلّي حتّى يصحّ التمسّك بظهوره لإثبات وجوب ما عدا الجزء المضطرّ إليه»[2].

---

(١) فوائد الأصول:ج٤، ص٢٤٥-٢٥٥.

(٢) نهاية الأفكار: ج٣، ص٤٥٦.

مناقشة السيد الخميني

حيث ذهب – بعد ما أجاب عن إشكال المصنف وإشكال المحقّق النائيني على الاستدلال بالرواية– إلى اختصاص الرواية بالكلّي، وحاصل ما أفاده: أن الظاهر من الرواية بالنظر إلى صدرها إرادة الأفراد، لا الأجزاء، ولا الأعمّ منها، فإن الظاهر من صدر الرواية أن إعراض رسول الله ﷺ عن عكاشة – أو سراقة– واعتراضه عليه يكون من جهة أن العقل يحكم بأن الطبيعة إذا وجبت يسقط وجوبها بإتيان أيّ مصداق منها، فبعد هذا الحكم العقلي لا مجال للسؤال والإصرار عليه، ولذا قال رسول الله :(**ويحكم ما يؤمنك أن أقول: نعم؟! ولو قلت: نعم، لوجب**) أي: في كلّ سنة.

وهذا ما ذكره بقوله: «وأما بالنظر إليه فالظاهر منه إرادة الأفراد، لا الأجزاء ولا الأعمّ منها؛ لمخالفتها لسوق الحديث، فإن الظاهر منه [أي صدر الرواية] أن إعراضه عن عكاشة أو سراقة واعتراضه عليه، لمكان أن العقل يحكم بأن الطبيعة إذا وجبت يسقط وجوبها بإتيان أوّل مصداق منها. فبعد هذا الحكم العقلي لا مجال للسؤال والإصرار عليه، ولذا قال ﷺ بناء على هذا النقل: **ويحك، ما يؤمنك أن أقول: نعم؟! والله لو قلت: نعم، لوجب**، أي في كلّ سنة. وأما مع عدم قوله: (نعم) فيكون على طبق حكم العقل، وهو السقوط بإتيان أوّل المصاديق، فقوله: (إذا أمرتكم بشيء ...) – بعد هذا السؤال والجواب – قاعدة كلّية مطابقة لحكم العقل من السقوط بأوّل المصاديق، فحينئذ تكون لفظة (ما) في قوله: (**ما استطعتم**) مصدرية زمانية، أي: إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه زمان استطاعتكم، وليست موصولة حتى يكون النبيّ ﷺ بصدد تحميل كلّ مصداق مستطاع، فإنه خلاف مساق الحديث، فحينئذ لا معنى لإرادة المركّب؛ فإن المركّب إذا وجب علينا لابدَّ لنا من إتيان تمام أجزائه لا بعض أجزائه»[1].

---

(١) أنوار الهداية: ج٢، ص٣٨٨.

مناقشة السيد الخوئي

بعد ما ذكر قُدِّسَ سِرُّه لمعنى الرواية محتملات ثلاثة اختار ثالثها، وهوكون كلمة (من) زائدة أو كونها للتعدية بمعنى الباء، وكون كلمة (ما) مصدرية زمانية. وعليه فلا مجال للاستدلال بالرواية على المقام[١].

مناقشة السيد البروجردي

بالإضافة إلى ضعفها سنداً - فإن الظاهر منها عدم كون النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه في مقام التشريع والتأسيس، بل يحتمل كونه في مقام الإرشاد والموعظة، فلا تدلّ على إثبات وجوب ما عدا الجزء المتعذّر منه، حيث قال: «ومن ضعف الدلالة من وجوه:

الأوّل: أنّه كما يحتمل أن يكون التبعيض بلحاظ الأجزاء، يحتمل أيضاً أن يكون بلحاظ الأفراد.

الثاني: أنّه وإن سلّمنا دلالتها بلحاظ الأجزاء لو خلّيت ونفسها، لكنه بملاحظة موردها لا محيص عن كونه بلحاظ الأفراد، حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحجّ بعد أمره به.

الثالث: أنّه لم يظهر منه أنّه كان في مقام التشريع والتأسيس، بل يحتمل كونه في مقام الإرشاد والموعظة والنصيحة، بل هذا الاحتمال أقوى من الأوّل، لأنهصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه كان في مقام ردع السائل عن تكرار الحجّ»[٢].

الرواية الثانية

وهي المرسلة المنقولة عن كتاب الغوالي أيضاً عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَام أنّه قال: (**الميسور لا يسقط بالمعسور**)[٣] وهي كسابقتها من حيث السند، فيجري فيها جميع ما ذكرناه في الرواية السابقة من المناقشات السندية ولا حاجة إلى الإعادة.

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٤٧٨.

(٢) الحاشية على كفاية الأصول: ج٢، ص٣١٠.

(٣) عوالي اللآلي: ج٤، ص٥٨، حديث٢٠٧.

وأما من حيث الدلالة فتحقيق الكلام فيها كما ذكر السيد الشهيد يتوقّف على بيان المحتملات، وهي أمور

الأوّل: أن يكون نهياً بلسان النفي نظير ﴿فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٩٧) بناءً على بعض التفاسير، وكالجمل الخبرية في مقام الإنشاء.

الثاني: أن يكون نفياً تشريعياً بأن يقصد به جعل الحكم إثباتاً أو نفياً بلحاظ لوح التشريع لا الإخبار عن الخارج كقوله (**لا ربا بين الوالد والولد**) المقصود منه تشريع جواز الربا بينهما، لا نفي وقوعه خارجاً.

الثالث: أن يكون نفياً إخبارياً كقوله: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ (الحجّ: ٧٨).

وفي ضوء هذه التفاسير نأتي إلى كلمات الأعلام في التعليق على الاستدلال بالرواية في المقام.

مختار المحقّق الخراساني

حيث اختار التفسير الأول وهو أن يكون نهياً بلسان النفي، ولكن حينئذ تقع المعارضة بين ظهور النهي في الحرمة وإطلاق الميسور للمستحبّات، وحينئذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر، فتصبح الرواية مجملة، فلا تدلّ على وجوب الإتيان بالباقي في الواجبات.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «عدم دلالته على عدم السقوط لزوماً؛ لعدم اختصاصه بالواجب، ولا مجال لتوهّم دلالته على أنه بنحو اللزوم، إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم، وجوباً كان أو ندباً، بسبب سقوطه عن المعسور، بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه، حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك، كما أن الظاهر من مثل (لا ضرر ولا ضرار)[1] هو

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٧، ص٣٤١، الباب١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.

نفي ما له من تكليف أو وضع، لا أنّه عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلّف كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبّات على وجه، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر»[1].

مناقشة الشهيد الصدر لصاحب الكفاية

ذكر الشهيد الصدر أن هذا الاعتراض مبتنٍ على التفسير الأول من التفسيرات المتقدّمة ولا يتمّ على الأخيرين كما لا يخفى. والتفسير الأول خلاف الظاهر في نفسه؛ وذلك:

أوّلاً: أن كلمة (لا) إذا كانت داخلة على الفعل المضارع، فهي ظاهرة في النفي لا النهي.

وثانياً: أن مادّة (يسقط) في هذه الرواية تختلف عن مادّة (يترك) في الرواية السابقة، لأنّ مادّة الترك قابلة للنهي عنه، باعتبار أنّها فعل المكلّف في مقابل الوجوب، أمّا مادّة السقوط فليست فعل المكلّف مباشرة حتى تكون قابلة للنهي، وأما الإسقاط فهو وإن كان فعل المكلّف، إلا أن المادّة في المقام هي السقوط لا الإسقاط.

وثالثاً: لو سلّمنا أن كلمة (لا) ظاهرة في النهي، إلا أنه لا تعارض بين ظهور النهي في الحرمة وإطلاق الميسور للمستحبّات، لأن ظهور النهي في الحرمة حيث إنّه بالوضع، فهو أقوى من ظهور الميسور في الإطلاق، فإنه لابدَّ من تقديم الأوّل على الثاني تطبيقاً لقاعدة حمل الظاهر على الأظهر الذي هو من أحد موارد الجمع الدلالي العرفي.

ثم ذكر أنه «قد يقال بناء على تسليم المعارضة بتقديم ظهور المحمول في الحرمة على إطلاق الموضوع للمستحبّات كما في سائر موارد تخصيص الخطاب

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٧٢.

موضوعاً فإنّه لا يجعل قرينة على عدم إرادة اللزوم من المحمول حفاظاً على إطلاق الموضوع، اللهم الا إذا فرض استهجان إخراج المستحبّات من الميسور وهو بلا وجه»[(١)] .

مختار السيد الخوئي

اختار السيد الخوئي التفسير الثاني بتقريب أن الرواية لو كانت ناظرة إلى باب الكلّي والفرد، كما إذا أوجب المولى إكرام كلّ عالم، وتعذّر إكرام بعض أفراده، كان مفادها الإرشاد إلى عدم سقوط وجوب إكرام سائر الأفراد، هذا على القاعدة وإن لم تكن هناك رواية، وأما إذا كانت ناظرة إلى العامّ المجموعي المتمثّل في المركّبات الارتباطية، كان مفادها مولوياً ودالاً على وجوب الباقي بعد تعذّر بعض أجزائه، فإنّ كلا الأمرين محتملاً، وحيث إنه لا قرينة على تعيين أحدهما دون الآخر لا في نفس الرواية ولا من الخارج، فلا يمكن الجمع بينهما، فإذن لا محال تصبح الرواية مجملة، ولا يمكن تعيين المولوية في قبال الإرشادية بأصالة المولوية، لأنّ هذه الأصالة إنما تجري فيما إذا كان الموضوع محرزاً، والشكّ إنما هو في المولوية والإرشادية، وفي المقام لا يكون الموضوع محرزاً، لأنها إن كانت ناظرة إلى العامّ الأفرادي فالمناسب هو الإرشادية، وإن كانت ناظرة إلى العامّ المجموعي فالمناسب هو المولوية، والرواية مجملة من هذه الناحية، فإذن لا يمكن الاستدلال بها على عدم السقوط في باب الواجبات المركّبة[(٢)] .

مناقشة الشهيد الصدر للسيد الخوئي

ذكر السيد الشهيد بأن ما ذكره قدّس سرّه لا يبتني على التفسير الثاني، بل يتمّ على التفسير الأوّل أيضاً، لأن النهي عن إسقاط سائر الواجبات الاستقلالية

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٨٤.

(٢) انظر دراسات في علم الأصول: ج٣، ص٤٦٩.

أيضاً يكون إرشادياً إذا كان الموضوع الكلّي والفرد. نعم على الاحتمال الثالث أي الإخبار الصرف لا يجري هذا الإشكال إذ يكون إرشادياً على كلّ تقدير بقطع النظر عمّا سوف نذكره.

ثم أورد على مقالة السيد الخوئي بما يلي:

«**أوّلاً**: إن هذا الخطاب مولوي على كلّ حال سواء أريد به الكلّي والفرد أو الكل والجزء، غاية الأمر على الأوّل يكون الحكم المولوي نفس الجعل الأول بخلافه على الثاني، نعم يلزم على الأوّل التأكيد لا تأسيس حكم جديد، إلّا أنّ التأسيسية والتأكيدية هنا تنتزعان بلحاظ أمر خارج عن مدلول اللفظ وهو سبق خطاب الأمر بالكلّي أو المركّب، وعليه فلا مانع من إطلاق الميسور لكلا البابين وإن انتزعت التأسيسية بلحاظ أحدهما والتأكيدية بلحاظ الآخر.

ثانياً: إن الإرشادية والمولوية ليستا مدلولين لفظيين تصوّريين للخطاب وإنما هما خصوصيتان مرتبطتان بمرحلة المدلول التصديقي والمراد الجدّي، وأما اللفظ من أمر أو نهي أو إخبار فمستعمل في معناه الموضوع له من النسبة الإنشائية أو الإخبارية، وعليه فلو كان المدلول التصديقي مما يناسب أن يجمع المولوية والإرشادية في مورد، فلا محذور ولا موجب لتخصيص الخطاب موضوعاً؛ إذ لا يلزم من ذلك استعماله في معنيين؛ لما ذكرناه من أن هذه الخصوصية ليست مدلولاً للّفظ بنحو الاستعمال»[1].

مختار الإصفهاني

ذهب المحقّق الأصفهاني الى أن الرواية ظاهرة في خصوص سقوط الميسور من الأجزاء؛ لأن السقوط متفرّع على الثبوت، ولو كان المراد هو الميسور من الأفراد، فلا وجه لتوهّم سقوط الحكم عن فرد بسبب سقوطه عن فردٍ آخر ليحكم عليه بعدم السقوط، فلا يناسب توهّم السقوط إلا في الميسور من

---

(١) بحوث في علم الأصول:ج٥، ص٣٨٥.

الأجزاء، حيث قال: «إن السقوط لا يكون إلَّا متفرّعاً على الثبـوت بوجـه مـن الوجوه، فلو كان المراد الميسور من الأفراد لم يكن موهم لسقوط الحكم عن فرد بسبب سقوطه عن فرد آخر ليحكم عليه بعـدم سـقوطه، فـإنّ مجـرّد الجمـع في العبارة لا يوجب توهّم السقوط إلّا من الغافل، فلا يناسب توهّم الـسقوط إلا في الميسور من الأجزاء، فيصحّ ضرب القاعدة والحكم بعدم سقوطه»[1] .

مناقشة السيد الشهيد للأصفهاني

(إن مجرّد الموضوعية للحكم لا يناسب التعبير بالـسقوط، ولهـذا لا يـصحّ إسناد السقوط إلى الماء إذا ارتفع الحكم بإباحة شربه مثلاً، بل لابدَّ من افـتراض نوع علوّ وأهمّية للشيء الساقط بحيث يهوي ويسقط، وهذا لا يكفي فيـه مجـرّد الموضوعية ما لم يكن ذلك مساوقاً لوجوده في عهدة المكلّف وعلى عاتقه)[2] .

مختار العراقي

اختار المحقّق العراقي ظهور الرواية في عدم سقوط الميسور مـن كـلّ شيء بسقوط معسوره، وهو أعمّ من الأجزاء الميسورة من الكـلّ والأفـراد الميـسورة من الكلي، حيث قال: «وأما قوله عليه السلام **الميـسور لا يـسقط بالمعـسور** فـلا شـبهة أيضاً في دلالته على المطلوب لظهوره كالرواية السابقة في عـدم سـقوط الميـسور من كلّ شيء بسقوط معسوره الشامل بعمومه للأجزاء الميـسورة مـن المركّـب، بل لولا ظهـور الـلام فيـه في كونـه للجـنس المـساوق للـشيء، أمكـن دعـوى اختصاصه بالمركّب والكلّ ذي أجزاء، لوضـوح أنـه إنَّـما يقـال ذلـك في مـورد يكون نحو ارتباط بين الميسور والمعسور في التكليف بحيث يقتضي سقوطه عـن المعسور سقوطه عن الميسور أيضاً، ولا يكون ذلـك إلَّا في المركـب والكـلّ ذي أجزاء ... وعلى كلّ حال لا إشكال في أن المراد من عدم سقوط الميسور إنّما هـو

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٢، ص٧٠٣.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٨٦.

عدم سقوطه بما له من الحكم الوجوبي والاستحبابي .. فتعمّ القاعدة حينئذ لكلّ من ميسور الواجب والمستحبّ بلا ورود محذور في البين»[١].

مختار النائيني

ذهب المحق النائيني إلى ظهور الرواية في خصوص الميسورمن الأجزاء وتمامية دلالتها على ما نحن فيه، حيث قال: «قوله عليه السلام **الميسور لا يسقط بالمعسور** فظهوره فيما نحن فيه مما لا يكاد يخفى، إذ ليس فيه ما يوجب حمله على الميسور من الأفراد، بل ظاهره أن ميسور كلّ شيء لا يسقط بمعسوره، والمراد من عدم سقوط الميسور عدم سقوطه بما له من الحكم الوجوبي أو الاستحبابي، نظير قوله عليه السلام في أخبار الاستصحاب: **لا تنقض اليقين بالشكّ** فإنّ معناه عدم نقض المتيقّن بما له من الحكم بالشكّ، ومن هنا يجري الاستصحاب في التكاليف الوجوبية والاستحبابية، فالقاعدة تعمّ كلاً من ميسور الواجب والمستحبّ»[٢].

مناقشة السيد الخميني للعراقي والنائيني

ذكر السيد الخميني في إيراه على العلمين المذكورين أن الحكم الوحداني الثابت للمركّب والإرادة الوحدانية المتعلّقة بالمجموع الوحداني لا يمكن بقاؤهما بعد عدم بقاء الموضوع والمتعلّق، وعدم بقاء المركّب بعدم بعض الأجزاء ضروريّ، فكيف يمكن بقاؤهما، وهذا ما ذكره بقوله: (لأن الحكم الأوّل المتعلّق بالميسور – سواء قلنا: إنه وجوب غيري أو نفسي ضمني – يسقط بتعذّر بعض الأجزاء، والثابت له إنما هو حكم آخر بأمر آخر، فنسبة السقوط إليه يحتاج إلى المسامحة، بخلاف الاحتمال الأوّل»[٣].

---

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص٤٥٧.

(٢) فوائد الأصول: ج٤، ص٢٥٥.

(٣) أنوار الهداية :ج٢، ص ٣٩١.

الرواية الثالثة

وهي المرسلة المحكية عن كتب عوالي اللآلي أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «**ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه**»[١].

والاستدلال بها على ما نحن فيه – أي وجوب الباقي – يتوقّف على أمرين:

الأوّل: إما أن يكون المراد من الكلّ في قوله: (كلّه) الكل الأفرادي، أو خصوص الكلّ المجموعي – المركّب ذي الأجزاء – أو الأعمّ منه ومن الكلّ الأفرادي.

الثاني: إما أن يكون المراد من الموصول في قوله عليه السلام: (**ما يدرك...**) مطلق الفعل المأموربه – واجباً كان أو مستحبّاً، بل كان المراد منه خصوص الواجب.

أمّا الأمر الأوّل: فذهب الشيخ الأنصاري إلى ظهور الكلّ في المجموعي، ووجه الظهور هو أن المراد من الموصول في قوله عليه السلام: (**ما يدرك...**) هو الفعل الواحد، لا الأفعال المتعدّدة كي يقال بظهوره في أن الأفعال لا يسقط بعضها مع تعذّر البعض الآخر، فيكون مختصّاً بمورد تعلّق الحكم بأفراد العامّ، ولا معنى للكلّ في الفعل الواحد إلا مجموعة المركّب من الأجزاء[٢].

وأمّا الأمر الثاني: فذهب صاحب الكفاية – لو سلّمنا بالأمر الأوّل – إلى عدم ظهور الموصول في خصوص الواجب، بل ذهب إلى ظهوره في مطلق الفعل المأمور به، سواء كان واجباً أو مستحبّاً. وحينئذ فلا يدلّ الحديث إلّا على رجحان الإتيان بباقي الأجزاء، ضرورة أن الإتيان بأجزاء المستحبّ مستحبّ، حيث قال: «وأما الثالث، فبعد تسليم ظهور كون الكلّ في المجموعي لا الأفرادي، لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به – واجباً

---

(١) عوالي اللآلي: ج٤، ص ٥٨، الحديث ٢٠٧.

(٢) انظر فرائد الأصول: ج٢، ص٣٩٤.

كان أو مستحبّاً – عند تعذّر بعض أجزائه، لظهور الموصول فيما يعمّهما، وليس ظهور «لا يترك» في الوجوب – لو سلّم – موجباً لتخصيصه بالواجب، لو لم يكن ظهوره في الأعمّ قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي، وكيف كان فليس ظاهراً في اللزوم هاهنا، ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام»[1].

الشيخ الأنصاري ذهب إلى ظهوره في خصوص الواجب بدعوى أن قوله عليه السلام: (**لا يترك**) ظاهر في الوجوب، وظهوره في الوجوب قرينة على أن المراد من الموصول خصوص الواجب[2].

وأورد عليه صاحب الكفاية بأن ظهور مثل قوله: (**لا يترك**) – وهو جملة خبرية – في الوجوب مما لا ينكر، إلا أن ظهوره فيه ليس قرينة على أن المراد من الموصول خصوص الواجب، بل يمكن أن يقال: إن الموصول بنفسه عامّ يشمل الواجب والمستحبّ، وعمومه قرينة على التصرّف في ظهور (**لا يترك**) بحمله على الكراهة أو مطلق المرجوحيّة، فلا يدلّ الحديث على وجوب الباقي من الأجزاء.

مناقشة السيد الخوئي لصاحب الكفاية

أورد السيد الخوئي على صاحب الكفاية بإيرادين:

أوّلاً: ما ذكرناه في مباحث الألفاظ من أن الوجوب ليس داخلاً في مفهوم الأمر، ولا الحرمة داخلة في مفهوم النهي، فإنّ مفهوم الأمر هو الطلب والوجوب إنّما هو بحكم العقل، فإنّ العقل بعد صدور الطلب من المولى يحكم بلزوم إطاعة المولى. ويرى العبد مستحقّاً للعقاب على ترك ما أمر المولى بفعله،

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٧٢.

(٢) فرائد الأصول: ج٢، ص٣٩٤.

وهذا هو معنى الوجوب.

وكذا الحرمة إنما هي بحكم العقل بلـزوم الإطاعـة وكـون العبـد مـستحقّاً للعقاب على فعل ما نهى المولى عنـه، فلـم يـستعمل الأمـر في مـوارد الوجـوب والاستحباب إلّا في معنى واحد.

إنما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص في الترك من قبل المولى وعدمه، فعلى الأول لم يبق مجال لحكم العقل بلزوم الإتيان بالفعل، فكان الفعـل راجحـاً مـع الترخيص في تركه. وهذا هو معنى الاستحباب. وعلى الثاني يحكم العقل بلزوم الإتيان بالفعل جرياً على قانون العبودية. وهذا معنى الوجوب.

وكذا الحال في النهي، فإنّ المستعمل فيـه في مـوارد الحرمـة والكراهـة شيء واحد إنّما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص من قبل المولى على الفعل وعدمـه، فعلى الأوّل كان الفعل مكروهاً، وعلى الثاني حراماً بحكم العقل.

فتحصّل أن شمول الموصول للمستحبّات لا ينافي ظهور النهي في التحـريم؛ لأنّ الترخيص بترك المقدور من أجزائها لا ينـافي حكـم العقـل بلـزوم الاتيـان بالمقدور من أجزاء الواجب، بعد عدم ثبوت الترخيص في تركها.

وثانياً: إنّ رجحان الإتيان بغير المتعذّر من أجزاء الواجب يـستلزم وجوبـه لعدم القول بالفصل؛ فإنّ الأمر دائر بين كونه واجباً أو غير مـشروع فرجحانـه مستلزم لوجوبه، كما هو ظاهر»[1].

ثمّ ذكر أن التحقيـق أن الروايـة – مـضافاً إلى ضـعفها– يـدور أمرهـا بـين الوجوب المولوي بحملها على تعذّر الاتيان بمجموع أجزاء المركّب مع التمكّن من بعضها، وبين الوجوب الإرشاري إلى حكم العقـل بعـدم سـقوط واجـب بتعذّر غيره، وبما أنه لايوجد جامع بـين الوجـوب المولـوي والإرشـاري لكـي

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٤٨١.

تكون الرواية شاملة لهما، وعدم وجود قرينة على تعيّن أحدهما، لذا تكون الرواية مجملة غير قابلة للاستدلال[١].

خلاصة البحث في الشكّ في الإطلاق لحالة التعذّر

المبحث الأوّل: حالة العلم بثبوت الشرط أو عدم ثبوته لحالة العجز.

وفي هذه الحالة: تارةً يوجد إطلاق لدليل الجزئية أو الشرطية يشمل حالة العذر، فيسقط الواجب بأكمله عن المكلّف العاجز .

وأخرى: لم يكن هناك إطلاق لدليل الجزئية أو الشرطية في حال التعذّر، ففي هذه الحالة يكون الجزء أو الشرط ثابتاً في حال التمكّن فقط،، فيطالب العاجز بالإتيان بالناقص؛ لأنّه مكلّف بالإتيان بالناقص حال العجز.

المبحث الثاني: حالة الجهل بثبوت الشرط الجزء وعدم ثبوتها في حالة العجز، وفيه جهتان:

الجهة الأولى: حالة كون التعذّر غير مستوعب لتمام الوقت، فيحصل للمكلّف علم إمّا بوجوب الجامع بين الصلاة الناقصة والصلاة التامّة؛ أو بوجوب الصلاة التامّة خاصّة عند ارتفاع العجز، وهذا العلم الإجمالي يدور بين الأقلّ (وهو وجوب إحدى الصلاتين التامّة أو الناقصة) وبين الأكثر (وهو خصوص الصلاة التامّة)، والحكم في هذه الحالة هو جريان البراءة عن وجوب الأكثر.

الجهة الثانية: كون العذر مستوعباً لتمام الوقت، فهنا يحصل علم إجمالي إمّا بوجوب الصلاة الناقصة في الوقت، أو وجوب القضاء والإتيان بالصلاة التامّة خارج الوقت، إذا كان الواجب من الواجبات التي يجب فيها القضاء، وهذا علم إجماليّ منجّز لتعارض أصالة البراءة في طرفيه، فتجب الموافقة القطعية التي

---

(١) انظر مصباح الأصول: ج٢، ص٤٨٢.

تقتضي أن يأتي المكلّف بالصلاة الناقصة داخل الوقت وبالصلاة التامّة خارجه.

المبحث الثالث: تحديد الحكم الشرعي في ضوء الأدلّة المحرزة، وهذا يتحقّق بأحد وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: أن يقوم دليل خاصّ على إطلاق الجزئية لجميع الحالات أو اختصاصها بحالة عدم النسيان والتعذّر.

الوجه الثاني: أن يكون لدليل الجزئية إطلاق يشمل حالة التعذّر والنسيان، فيؤخذ بإطلاقه، ولا مجال حينئذٍ للبراءة.

الوجه الثالث: أن يكون لدليل الواجب إطلاق يقتضي عدم اعتبار الجزء، ويكون دليل الجزء مجملاً، فيؤخذ بالقدر المتيقّن منه، وهو ثبوت الجزئية في غير حالتي التعذّر والنسيان.



الاستصحاب

١ . أدلّة الاستصحاب.

٢ . الاستصحاب أصل أو امارة؟

٣ . أركان الاستصحاب.

٤ . مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

٥ . عموم جريان الاستصحاب.

٦ . تطبيقات.



(٦١)

مباحث تمهيدية في الاستصحاب

- المقدّمة الأولى: في تعريف الاستصحاب
- المقدّمة الثانية: تاريخ الاستصحاب
- المقدمة الثالثة: الأقوال في حجّية الاستصحاب
- المقدّمة الرابعة: التمييز بين الاستصحاب وغيره من القواعد
  - ✓ الاستصحاب القهقهرائي
  - ✓ قاعدة اليقين
  - ✓ المقتضي والمانع
- المقدمة الخامسة: هل الاستصحاب مسألة أصولية أم فقهية؟
  - ✓ القول الأوّل: الاستصحاب مسألة أصولية
  - ✓ القول الثاني: التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية
  - ✓ القول الثالث: الاستصحاب من المسائل الفقهية

الاستصحابُ قاعدةٌ من القواعد الأصولية المعروفة، وقد تقدّم في الحلقةِ السابقةِ الكلامُ عن تعريفه والتمييز بينَه وبينَ قاعدةِ اليقينِ وقاعدةِ المقتضي والمانع.

الشرح

أشرنا في بداية البحث في الأصول العملية إلى تقسيم البحث إلى قسمين:

القسم الأوّل: البحث في القاعدة العملية في حالة الشكّ، وقد انتهينا إلى استعراض قواعد الأصول العملية التالية:

١. **القاعدة الأوّلية**: وهي أصالة الاشتغال بحكم العقل، بناء على مختار السيد الشهيد قدس سره، وكذلك البحث في البراءة العقلية بناء على مختار المشهور على أساس قبح العقاب بلا بيان.

٢. **القاعدة الثانوية**: وهي البراءة الشرعية.

٣. **منجّزية العلم الإجمالي**.

القسم الثاني: البحث في الاستصحاب، الذي يمثّل القاعدة الرابعة من القواعد العملية التي تحدّد الموقف العملي في حالة الشكّ.

وقبل الولوج في بحث الاستصحاب ينبغي تقديم عدد من المقدّمات:

المقدّمة الأولى: في تعريف الاستصحاب

الاستصحاب في اللغة من الصحبة، بمعنى الملازمة[١]. فيقال: استصحبت الكتاب وغيره: حملته معي أي جعلته صاحبي، ومن هنا قيل: استصحبت الحال إذا تمسّكت بما كان ثابتاً، كأنك جعلت تلك الحالة مصاحبة غير مفارقة[٢].

أمّا اصطلاحاً فقد عرِّف بتعاريف متعدّدة، فعرّفه المصنّف في الحلقة الثانية بأنه الحكم ببقاء ما كان[٣].

---

(١) تاج العروس: ج٢، ص١٤٠.

(٢) المصباح المنير: ٣٣٣، مجمع البحرين: ج٢، ص٩٩، مادة (صحب).

(٣) انظر الحلقة الثانية: ص٣٧٦.

كلمات الأصوليين من الشيعة الإمامية في تعريف الاستصحاب

لتوضيح هذا التعريف نستعرض مجموعة من كلمات علماء الأصول في تعريف الاستصحاب.

١. الشيخ البهائي قال: الاستصحاب «هو إثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلاً على ثبوته في الأوّل»[١].

٢. المحقّق القمّي في القوانين قال: «الاستصحاب هو كون حكم أو وصف يقينيّ الحصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق»[٢].

٣. الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول قال: «عند الأصوليين عرّف بتعاريف، أسدّها وأخصرها: " إبقاء ما كان "، والمراد بالإبقاء الحكم بالبقاء، ودخل الوصف في الموضوع مشعرٌ بعلّيته للحكم، فعلّة الإبقاء هو أنه كان، فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علّته أو دليله»[٣].

٤. المحقّق الخراساني قال في تعريف الاستصحاب: «إن عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتّى، إلّا أنها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد، وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شُكّ في بقائه»[٤].

ولا يخفى أن ظاهر هذه العبارة محاولةٌ لإرجاع التعاريف إلى مدلولٍ واحد ومفهوم واحد، وإن كانت العبائر مختلفة.

لكن هذه المحاولة غير تامّة؛ لأنّ هذا التعريف ينسجم مع كون الاستصحاب أصلاً عملياً، ولا ينسجم مع كون الاستصحاب أمارة كما ذهب إليه المحقّق القمّي، حيث أخذ في هذه التعاريف كلمة «أو كون حكم..» أو

---

(١) زبدة الأصول: ص١٠٦.

(٢) القوانين: ج٢، ص٥٧، نقلاً عن حاشية على القوانين للشيخ الأنصاري: ص٢٣.

(٣) فرائد الأصول: ج٣، ص٩.

(٤) كفاية الأصول: ص٣٨٤.

«ثبوت» مما يبدو منه كاشفية الاستصحاب الذي يتلاءم مع كون الاستصحاب أمارة.

وهذا ما ذكره السيد الخوئيﷺ في مصباح الأصول: «أمّا ما ذكره من كون التعاريف مشيرة إلى معنى واحد، فغير صحيح، لاختلاف المباني في الاستصحاب، وكيف يصحّ تعريف الاستصحاب بأنه حكم الشارع بالبقاء في ظرف الشكّ بناءً على كون الاستصحاب من الأمارات؟ فإن الأمارات ما ينكشف الحكم بها، فلا يصحّ تعريفها بالحكم.

والذي ينبغي أن يقال: إن البحث في الاستصحاب راجع إلى أمرين لا إلى أمر واحد:

الأوّل: البحث عنه بناءً على كونه من الأمارات.

والثاني: البحث عنه بناء على كونه من الأصول.

أمّا على القول بكونه من الأمارات المفيدة للظنّ النوعي، فالصحيح في تعريفه ما نقله الشيخﷺ عن بعضهم من أن الاستصحاب كون الحكم متيقّناً في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق. فإنّ كون الحكم متيقّناً في الآن السابق أمارة على بقائه ومفيد للظنّ النوعي، فيكون الاستصحاب كسائر الأمارات المفيدة للظنّ النوعي، ويكون المثبت منه حجّة أيضاً على ما هو المعروف بينهم، وإن كان لنا كلام في حجّية الاستصحاب المثبت حتّى على القول بكونه من الأمارات ... وأمّا على القول بكونه من الأصول، فلابدّ من تعريفه بالحكم كما وقع في كلام الشيخ وصاحب الكفاية، لكن لا بما ذكراه من أنه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم، فإن الاستصحاب على هذا التقدير مأخوذ من الأخبار، وعمدتها صحاح زرارة وليس فيها ما يدلّ على الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم، بل المستفاد منها حرمة نقض اليقين بالشكّ من حيث العمل، والحكم ببقاء اليقين من حيث العمل في ظرف الشكّ، فالصحيح

في تعريفه على هذا المسلك أن يقال: إن الاستصحاب هو حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشكّ من حيث الجري العملي»[1].

والحاصل من كلام السيد الخوئي هو كون الاستصحاب أمارة، وعليه لابدّ أن يكون تعريفه مشتملاً على الحيثية الكاشفة عن البقاء، وهذه الحيثية عبارة أخرى عن اليقين بالحدوث، وعلى هذا الأساس ينبغي أن يقال إن الاستصحاب هو: «اليقين بالحدوث، والشكّ في البقاء».

وأجاب السيد الشهيد على ما ذكره السيد الخوئي بثلاثة أجوبة تقدّمت في الحلقة الثانية وحاصلها:

أوّلاً: لو سلّمنا بوجود الحيثية الكاشفية عن البقاء، فهي ليست قائمة باليقين بالحدوث، فضلاً عن الشكّ في البقاء، بل قائمة بنفس الحدوث، بدعوى غلبة أن ما يحدث يبقى، أمّا اليقين فهو ليس إلّا طريقاً إلى تلك الأمارة ولا مدخلية له في أن ما يحدث يبقى، من قبيل اليقين بوثاقة الراوي، التي هي طريق إلى الوثاقة، لا أن حجّية خبر الثقة متقوّمة باليقين بوثاقة الراوي. نعم، اليقين طريق لمعرفة الوثاقة.

وثانياً: سواء بنينا على أمارية الاستصحاب أو على أصليّته، فلا شكّ في وجود حكم ظاهريّ مجعول من قبل الشارع في مورد الاستصحاب، والخلاف - في نكتة جعله وهل هو بنكتة الكشف؟ ليقال إن الاستصحاب أمارة، أم ليس بنكتة الكشف، ليقال إن الاستصحاب أصل عملي؟- لا ربط له بذلك الحكم الظاهري المجعول في مورد الاستصحاب، وعليه يمكن تعريف الاستصحاب بذلك الحكم الظاهري المجعول الذي يلائم كلا المسلكين الأمارية والأصلية.

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٦.

وثالثاً: لو سلّمنا أن ما تقدّم من تعريف للاستصحاب ليس معنى جامعاً لكلا المسلكين، إلّا أنه بالإمكان تعريف الاستصحاب بأنّه مرجعية الحالة السابقة بقاءً، ويراد بالحالة السابقة: اليقين بالحدوث، وهذه المرجعية أمر محفوظ على كلّ المسالك والاتجاهات، لأنها عنوان ينتزع من الأمارية والأصلية معاً، ويبقى المجال مفتوحاً لافتراض أيّ لسان يجعل به الاستصحاب شرعاً من لسان جعل الحالة السابقة منجّزة، أو لسان جعلها كاشفة، أو جعل الحكم ببقاء المتيقّن، لأنّ المرجعية تنتزع من كلّ هذه الألسنة، كما هو واضح[١].

٥. المحقّق النائيني قال: «الأولى في تعريفه هو أن يقال: إن الاستصحاب عبارة عن عدم انتقاض اليقين السابق المتعلّق بالحكم أو الموضوع من حيث الأثر والجري العملي بالشكّ في بقاء متعلّق اليقين وهذا المعنى ينطبق على ما هو مفاد الأخبار، وليس حقيقة الاستصحاب إلّا ذلك»[٢].

٦. قال المحقّق الأصفهاني: «والتحقيق: أن الاستصحاب - كما يناسب المشتقّات منه - هو الإبقاء العملي»[٣].

٧. المحقّق العراقي: «الأولى أن يقال: إن حقيقة الاستصحاب عند القوم برمّتهم: التصديق ببقاء ما كان ظنّاً أم يقيناً تعبّداً»[٤].

من خلال التعاريف المتقدّمة للاستصحاب، نجد أن جميعها يشير إلى أحد ركائز ثلاثة، هي:

الركيزة الأولى: الاستصحاب أمارة عقلية تقتضي بقاء اليقين السابق، لأنّ اليقين السابق يفيد الظنّ، فالعقلاء يعتبرون اليقين السابق أمارة وعلامة على

---

(١) انظر الحلقة الثانية: ص٣٧٧.

(٢) فوائد الأصول: ج٤، ص٣٠٧.

(٣) نهاية الدراية: ج٣، ص٩.

(٤) نهاية الأفكار: ج٤، ص٢-٣.

بقائه لاحقاً.

الركيزة الثانية: الاستصحاب ليس أمارة على البقاء، لكن الشريعة المقدّسة شرّعته لصون الواقع وإبقائه.

الركيزة الثالثة: الاستصحاب من الأصول العملية، أي أنه لا يعدّ أمارة أو أصلاً للحفاظ على الواقع وصونه، وإنما هو أصل عمليّ يساعد الإنسان على اتخاذ القرار في موضع الشكّ، كما هو الحال في استعمال أصول البراءة والتخيير والاشتغال.

ولسنا بصدد مناقشة الأقوال؛ وإنما لأجل إعطاء لمحة إجمالية عما قيل في تعريف الاستصحاب، وسيأتي تفصيل هذا البحث في الأدلّة على الاستصحاب.

ومن الجدير بالذكر أن المراد بالاستصحاب في مقام البحث هو الاستصحاب الذي تعبّدنا به الشارع باعتباره موضعاً لترتّب الآثار الشرعية عليه.

المقدمة الثانية: تأريخ الاستصحاب

من الواضح أن كلمة الاستصحاب لم تُستعمل في النصوص الشرعية الاسلامية، لكنّ مفاد الاستصحاب وُجد في الروايات الشريفة، ولذا يمكن أن يكون بدء تأريخ مفاد الاستصحاب من زمن الأئمة عليهم السلام – وهو زمن صدور الروايات – وإن لم يصطلح عليه فيها عنوان الاستصحاب.

أمّا مصطلح الاستصحاب في الكتب الأصولية، فلعلّ أوّل نصّ أصولي يتضمّن مصطلح الاستصحاب هو ما ورد في رسالة الشيخ المفيد الأصولية المختصرة التي ذكرها تلميذه الكراجكي في كنز الفوائد، حيث قال: «الحكم باستصحاب الحال واجب، لأنّ حكم الحال يثبت باليقين، وما ثبت فلن يجوز الانتقال عنه إلّا بواضح الدليل»[1].

(١) كنز الفوائد: ج٢، ص١٩٤.

وتبعه على ذلك تلميذاه السيد المرتضى والشيخ الطوسي(رحمهما الله)، فتعرّضا له – في كتابيهما الأصوليين: الذريعة، والعدّة – بصورة أوسع، لكن نفى السيد المرتضى حجّيته، فقال: «وأمّا استصحاب الحال، فعند التحقيق لا يرجع المتعلّق بها إلَّا إلى أنه أثبت حكماً بغير دليل، لأنهم يقولون: إن الرائي للماء في الصلاة قد ثبت قبل رؤيته له بالإجماع وجوب مضيّه في الصلاة، فيجب أن يكون على هذه الحال مع رؤية الماء، وهذا جمع بين الحالين في حكم من غير دلالة جامعة، لأنّ الحالين مختلفان، من حيث كان غير واجد للماء في إحداهما وواجداً له في الأخرى، فكيف يسوّى بين الحالتين من غير دلالة؟»[1].

أمّا الشيخ الطوسي فقد أثبته في نهاية بحثه، حيث قال «والذي يمكن أن ينصر به طريقة استصحاب الحال ما أومأنا إليه من أن يقال: لو كانت الحالة الثانية مغيّرة للحكم الأوّل لكان على ذلك دليل، وإذا تتبّعنا جميع الأدلّة فلم نجد ما فيها ما يدلّ على أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى، دلّ على أن حكم الحالة الأولى باقٍ على ما كان»[2].

وقال في مقدّمة «الخلاف» مبيّناً طريقته: «وأن أقرن كلّ مسألة بدليل نحتجّ به على من خالفنا موجب للعلم من: ظاهر قرآن، أو سنّة مقطوع بها، أو إجماع، أو دليل خطاب، أو استصحاب حال على ما يذهب إليه كثير من أصحابنا»[3].

وقد تعرّض له ابن إدريس في مواضع عديدة، وأثبت حجّيته وعلله بما يشبه التعليل الوارد في روايات الاستصحاب، من قبيل: «فلا يرجع عن اليقين إلَّا بيقين مثله» أو «فلا يخرج عن ذلك اليقين إلَّا بيقين مثله»[4]، لكنه قال في

---

(١) الذريعة: ج٢، ص٧٥٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الخلاف: ج١، ص٤٥.

(٤) السرائر: ج١، ص٦٣.

موضع آخر: «. .. وعندنا أن استصحاب الحال غير صحيح»[1].

المحقّق الحلي قسّم الاستصحاب إلى أقسام ثلاثة[2]:

١. استصحاب حال العقل، وهو التمسّك بالبراءة الأصلية.

٢. استصحاب عدم الدليل.

٣. استصحاب حال الشرع، وهو الاستصحاب المصطلح عندنا. ثم استدلّ على نفي حجّية استصحاب حال الشرع، حيث قال: «استصحاب حال الشرع كالمتيمّم يجد الماء في أثناء الصلاة، فيقول المستدلّ على الاستمرار صلاة مشروعة قبل وجود الماء فيكون كذلك بعده، وليس هذا حجّة لأنّ شرعيّتها بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه، ثم مثل هذا لا يسلم عن المعارضة بمثله، لأنك تقول: الذمّة مشغولة قبل الإتمام فتكون مشغولة بعده. وأمّا القياس فلا يعتمد عليه عندنا؛ لعدم اليقين بثمرته، فيكون العمل به عملاً بالظنّ المنهي عنه، ودعوى الإجماع من الصحابة على العمل به لم يثبت، بل أنكره جماعة منهم، فما يمرّ بك من تمثيل شيء بشيء، فليس لأنّ أحدهما مقيس على الآخر بل لاشتراكهما في الدلالة الشرعية لا للقياسية»[3].

أكّد المحقّق الحلّي حجّية استصحاب حال الشرع في «معارج الأصول» حيث قال: «والذي نختاره نحن: أن ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقاً، وجب القضاء باستمرار الحكم، كعقد النكاح مثلاً، فإنه يوجب حلّ الوطء مطلقاً، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق؛ كقوله أنت خليّة، وبريّة، فإن المستدلّ على [أن] الطلاق لا يقع [بها] لو قال: حلّ الوطء ثابت قبل النطق بهذه، فيجب أن يكون ثابتاً بعدها، لكان استدلالاً

---

(١) المصدر: ج١، ص٥٣.

(٢) المعتبر: ج١، ص٣٣.

(٣) المصدر السابق.

صحيحاً، لأنّ المقتضي للتحليل – وهو العقد – اقتضاه مطلقاً، ولا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيكون الحكم ثابتاً، عملاً بالمقتضي»[١].

والد الشيخ البهائي أوّل من استدلّ على حجّيّة الاستصحاب بالروايات في العقد الطهماسبي، كما ذكر الشيخ الأنصاري ذلك بقوله: «وأوّل من تمسّك بهذه الأخبار – فيما وجدته – والد الشيخ البهائي، فيما حكي عنه في العقد الطهماسبي، وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس، وشاع بين من تأخّر عنهم»[٢].

أمّا ولده الشيخ البهائي فقد أثبت حجّية الاستصحاب في زبدة الأصول، حيث قال: «المطلب الرابع: في الاستصحاب وهو إثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلاً على ثبوته في الأوّل، والأظهر أنه حجّة، وفاقاً لأكثر أصحابنا، وخلافاً للمرتضى ﭭ، وأغلب الحنفية، وأكثر المتكلّمين.

لنا: ثبوت الحكم أوّلاً وعدم تحقّق ما يزيله فيظنّ بقاؤه، ولولاه لم تتقرّر المعجزة، كما قاله البيضاوي، وفيه ما فيه، ولعدّ إرسال المكاتيب والهدايا من البعد سفهاً، ولكان الشكّ في الزوجية كالشكّ في بقائها»[٣].

السيد محمد العاملي (صاحب المدارك) نفى حجّية الاستصحاب، حيث قال: «والحقّ أن الاستصحاب ليس بحجّة إلّا في ما دلّ الدليل على ثبوته ودوامه، كاستصحاب الملك عند جريان السبب المملّك إلى أن يثبت الانتقال، وكشغل الذمّة عند جريان الإتلاف إلى أن تتحقّق البراءة، فإذن الاستصحاب عبارة عن التمسّك بدليل عقلي كأصالة البراءة، أو شرعي كالأمثلة المتقدّمة»[٤].

---

(١) معارج الأصول: ص٢١٠.

(٢) فرائد الأصول: ج٣، ص١٤.

(٣) زبدة الأصول: ص١٠٦.

(٤) مدارك الأحكام: ج١، ص٤٦.

الوحيد البهبهاني قُدِّسَ سِرُّه كتب رسالة مستقلّة في الاستصحاب، وتطرّق له في كتابه الفوائد الحائرية مؤكّداً حجّيته، حيث قال: «والحاصل: أن هذا الاستقراء، والأخبار الظاهرة في حجّية الاستصحاب المشيرة إلى ما حصل من الاستقراء تكفي للحكم»[1].

إلى أن وصل الدور إلى الشيخ الأنصاري قُدِّسَ سِرُّه الذي جمع ما يتعلّق في الاستصحاب ما تفرّق في الكتب المختلفة، ورتّب أبحاثه ترتيباً فنيّاً، فبحث في تعريف الاستصحاب، وعن كونه أصلاً أو أمارة، وأنه مسألة أصولية أو لا؟ وعن أقسامه، والأقوال فيه، والاستدلال على كلّ قول ومناقشته، وذكر في التنبيهات بعض الأمور المهمّة كالاستصحاب الكلي والتعليقي والاستصحاب في الزمان، ونحو ذلك، ثم ذكر شروط الاستصحاب ثم ما يعارضه من الأصول والأمارات، ومعارضته مع نفسه.

وقد عدّ الشيخُ الاستصحابَ أصلاً عملياً إلى جانب الأصول العملية الثلاثة الأخرى وهي البراءة والاحتياط والتخيير، حيث قال: «إن عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم – نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال – مبنيّ على استفادته من الأخبار، وأمّا بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظنيّ اجتهادي، نظير القياس والاستقراء، على القول بهما. وحيث إن المختار عندنا هو الأوّل، ذكرناه في الأصول العملية المقرّرة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم»[2].

المقدمة الثالثة: الأقوال في حجية الاستصحاب

القول الأول: حجّيته مطلقاً. ذهب إلى هذا القول من المتأخرين الشيخ

---

(١) الفوائد الحائرية: ص٢٧٧.

(٢) فرائد الأصول: ج٣، ص١٣.

الآخوند صاحب الكفاية[١].

القول الثاني عدم حجّيته مطلقاً. من الأدلّة التي استدلّ بها على ذلك: الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظنّ، من قبيل: ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾ (النجم: ٢٨) وقول المعصوم عليه السلام: (**الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات**)[٢] وباعتبار أن أقصى ما يثبت الاستصحاب هو الظن، وهو منهيٌّ عنه بهذه الآيات والروايات، ولا دليل على حجّية مثله، وأنه لا يجوز إثبات المسائل الأصولية بأخبار الآحاد[٣].

وكذلك من الأدلّة التي استدلّ بها على عدم حجّية الاستصحاب مطلقاً: لزوم التوقّف في مجهول الحكم، وقد ورد هذا الاستدلال عن البحراني، إذ قال في ردّ الاحتجاج بالاستصحاب: «إن هذا الموضع من المواضع غير المعلوم حكمه تعالى فيها، في غير ما دلّت عليه النصوص، وقد تواترت الأخبار في مثل ذلك بوجوب التوقّف والاحتياط»[٤].

القول الثالث: التفصيل بين العدمي والوجودي. وهذا القول يقضي باعتبار الاستصحاب في الأمر العدمي وعدم اعتباره في الوجودي، قال الشيخ الأنصاري: «أمّا التفصيل بين العدمي والوجودي بالاعتبار في الأوّل وعدمه في الثاني، فهو الذي ربما يستظهر من كلام التفتازاني، حيث استظهر من عبارة العضدي[٥] في نقل الخلاف: أن خلاف منكري الاستصحاب إنما هو في

(١) كفاية الأصول: ص٤٣٩.

(٢) الكافي: ج١، ص٦٨. كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠؛ من لا يحضره الفقيه: ج٣، ص٩٣، أبواب القضايا والأحكام.

(٣) انظر: القوانين المحكمة في الأصول: ص٢٨٥.

(٤) الحدائق الناضرة: ج١١، ص٥٥.

(٥) في شرح مختصر الأصول: ج٣، ص٤٥٣.

الإثبات دون النفي. قال التفتازاني: إن خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب إنما هو في الإثبات دون النفي الأصلي»[(١)].

قال الشيخ الأنصاري: «إن هنا إشكالاً آخر ... وهو: أن القول باعتبار الاستصحاب في العدميات يغني عن التكلّم في اعتباره في الوجوديات، إذ ما من مستصحب وجوديّ إلا وفي مورده استصحاب عدميّ يلزم من الظنّ ببقائه الظنّ ببقاء المستصحب الوجودي، وأقلّ ما يكون عدم ضدّه، فإنّ الطهارة لا تنفكّ عن عدم النجاسة، والحياة لا تنفكّ عن عدم الموت، والوجوب أو غيره من الأحكام لا ينفكّ عن عدم ما عداه من أضداده، والظنّ ببقاء هذه الأعدام لا ينفكّ عن الظنّ ببقاء تلك الوجودات، فلابدّ من القول باعتباره، خصوصاً بناءً على ما هو الظاهر المصرَّح به في كلام العضدي وغيره، من أن إنكار الاستصحاب لعدم إفادته الظنّ بالبقاء»[(٢)].

ونوقش أيضاً بأن الأدلّة الواردة على الاستصحاب، وخاصّة الأخبار، مطلقة أو عامّة، ولم تقيَّد بالعدميات أو الوجوديات، فقد ورد فيها: **(لا تنقض اليقين بالشكّ)** وهذا واضح في الإطلاق[(٣)].

القول الرابع: التفصيل بين الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية. وسيأتي البحث فيه.

القول الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلّي وغيره. وسيأتي بحثه.

القول السادس: التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي. وهو القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية دون التكليفية. وممن ذهب إلى هذا القول الفاضل التوني، بعد أن قدم عدّة مقدّمات، حيث قسّم الحكم إلى أقسام

---

(١) حاشية التفتازاني: ج٣، ص٥٦٥.

(٢) فرائد الأصول: ج٣، ص١٠٤.

(٣) فرائد الأصول: ج٣، ص١١١.

ستّة وهي:

الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل (الواجب والمندوب)، والمطلوب فيها الترك والكفّ (الحرام والمكره)، والتخييرية (الإباحة) و(الوضعية).

ثم استدلّ على رأيه بأن الأمر والطلب إذا كان مؤقّتاً، فإنّ ثبوت الندب أو الوجوب في كلّ جزء من أجزاء الوقت ثابت بنفس الطلب والأمر، وإثباته في الزمان الثاني بحاجة إلى نصّ لا باستصحاب نفس الطلب والأمر الأوّل، وإذا لم يكن مؤقّتاً فبحاجة إلى نصّ كذلك إذا دلّ الأمر على التكرار، وإلا فذمّته تكون مشغولة حتى يأتي به في أيّ زمان كان، ونسبة أجزاء الزمان إليه نسبة واحدة في كونه أداءً في جميعها، وهذا أيضاً لا مورد للاستصحاب فيه، ولم يكن من قبيل تطبيق الاستصحاب.

ولا يمكن القول بأن إثبات الحكم في القسم خارج وقته من موارد تطبيق الاستصحاب، فإن هذا لا يجوز إجماعاً، ولم يقل به أحد.

وكذا الكلام في النهي الحرام والمكروه، فهو أولى بعدم توهّم إجراء الاستصحاب فيه؛ لأن مطلقه لا يفيد التكرار، وكذلك حال التخييري، والاستصحاب لا يتصوّر فيها.

أمّا الأحكام الوضعية وهي السببية والشرطية والمانعية، فينبغي النظر في كيفيّتها ما إذا كانت مطلقة دون تقييد بزمان - كالإيجاب والقبول- أو مقيّدة بوقت معيّن - كالدلوك سبباً للصلاة وكذا الكسوف- إذ في الأخير يكون السبب وقتاً للحكم.

إلى أن قال: «فظهر مما مرّ أن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في الأحكام الوضعية»[1].

---

(١) الوافية: ص٢٠٠-٢٠٢.

ومن الواضح من كلامه أنه لا ينفي وقوع الاستصحاب في الأحكام التكليفية، لكنه يُرجع الاستصحاب في الأحكام التكلفية إلى الاستصحاب في الأحكام الوضعية، وهذا ما ذكره بقوله: «ووقوعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها، كما يقال في الماء الكرّ المتغيّر بالنجاسة، إذا زال تغيّره من قبل نفسه: بأنه يجب الاجتناب عنه في الصلاة، لوجوبه قبل زوال تغيّره، فإن مرجعه إلى: أن النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيّره، فتكون كذلك بعده، ويقال في المتيمّم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة: إن صلاته كانت صحيحة قبل الوجدان، فكذا بعده، أي: كان مكلّفاً ومأموراً بالصلاة بتيمّمه قبله، فكذا بعده، فإن مرجعه إلى: أنه كان متطهّراً قبل وجدان الماء، فكذا بعده، والطهارة من الشروط»[1].

وهناك أقوال أخرى أعرضنا عنها مراعاة للاختصار.

المقدّمة الرابعة: التمييز بين الاستصحاب وغيره من القواعد

وهذه المقدّمة تقدّم تفصيلها أيضاً في الحلقة الثانية، حيث ذكر المصنّف أن هنالك قواعد مزعومة تشابه الاستصحاب، ولكنها تختلف عنه في حقيقتها ومن هذه القواعد:

١. قاعدة الاستصحاب القهقرائي

يدعى هذا الاستصحاب في اللغة بأصالة الثبات[2] ويتمسّكون به في باب الظهورات، وهو أصل عقلائيّ يقوم على أساس الأمارية والكشف، من قبيل ما يتمسّك به العقلاء لإثبات اللغة، حيث إنّ العقلاء لم يروا بأمّ أعينهم تغيّر اللغة إلّا نادراً؛ لكون تغيّرها في غاية البطء، وهذا بخلاف تغيّر ظواهر كثيرة في العالم، كالحياة والموت والصحّة والمرض ونحوها؛ ولهذا يكون ثبوت معنى

---

(١) المصدر السابق: ص٢٠٢- ٢٠٣.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٤.

لغوي عند العقلاء مستلزماً لبقائه، ولـو بنحـو الغلبـة الـشديدة التـي أوجبـت ارتكاز أصالة الثبات في نظرهم. فاللفظ إذا كان لـه معنـى وشـكّ في تغـيّر ذاك المعنى على إجماله وبقطع النظر عن تعيينه، بنوا على أصالة عدم التغيّر، وهذا مـا ينطبق عليه الاستصحاب الطردي. ثمّ إذا تعـيّن معنـى اللفـظ في زماننـا، ضـمّ ذلك إلى هذا الاستصحاب الذي هو في الحقيقة أمارة لا أصل، وتكـون مثبتاتـه حجّة، واستنتج من ذلك باعتبار حجّية مثبتاته كون معنى اللفظ في مـا سـبق – أيضاً– هو هذا المعنى.

وهذا الاستصحاب يحوي جميع أركـان الاسـتـصحاب إلا اليقـين الـسابق والشكّ اللاحق؛ فإن اليقين فيه لاحق ولا شكّ سابق، ومثاله: أن نتـيقّن حاليـاً بظهور اللفظ في معنى معيَّن، ونشكّ بثبـوت هـذا الظهـور عنـد صـدوره مـن المعصوم، وكذلك إذا تيقّنا بأنّ الأمـر حقيقـة في الوجـوب في عرفنـا الحـاضر، وشككنا في هذه الحقيقة في العرف الماضي، فمقتضى هـذا الاستـصحاب كونهـا كذلك في ذلك الزمان أيضاً.

قال الشيخ الأنصاري: «قد يوجد شيء في زمان ويشكّ في مبدئـه، ويحكـم بتقدّمه، لأنّ تأخّره لازم لحدوث حادث آخر قبله، والأصل عدمه، وقد يسمَّى ذلـك بالاستـصحاب القهقـري. مثالـه: إذا ثبـت أن صـيغة الأمـر حقيقـة في الوجوب في عرفنا، وشكّ في كونها كـذلك قبـل ذلـك حتـى تحمـل خطابـات الشارع على ذلك، فيقال: مقتضى الأصـل كـون الـصيغة حقيقـة فيـه في ذلـك الزمان، بل قبله، إذ لو كان في ذلك الزمان حقيقـة في غـيره لـزم النقـل وتعـدّد الوضع، والأصل عدمه. وهذا إنما يصحّ بناء على الأصل المثبت، وقد استظهرنا سابقاً أنه متّفق عليه في الأصـول اللفظيـة، ومـورده: صـورة الـشكّ في وحـدة المعنى وتعدّده. أما إذا علم التعدّد وشـكّ في مبـدأ حـدوث الوضـع المعلـوم في زماننا، فمقتضى الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلـوم، ولـذا اتّفقـوا في مـسألة

الحقيقة الشرعية على أن الأصل فيها عدم الثبوت»[١].

وقال السيد الخوئي: «فهذا الاستصحاب لا يكون حجّة إلّا في موضع واحد، وهو ما إذا كان معنى اللفظ متيقّناً في العرف فعلاً وشكّ في أنه هل كان في اللغة أو عرف الأئمة عليهم السلام كذلك أم لا؟ فيحكم بكون اللفظ حقيقة في اللغة وعرف الأئمة عليهم السلام أيضاً بأصالة عدم النقل. وحجّية هذا الاستصحاب في خصوص هذا المورد ثابتة ببناء العقلاء، ولولا حجيته لانسدّ علينا باب الاستنباط؛ لاحتمال كون ألفاظ الأخبار - في عرفهم عليهم السلام - ظاهرة في غير ما هي ظاهرة فيه في عرفنا الحاضر. وكذا ألفاظ التسجيلات المذكورة في كتب القدماء. وإما أن يكون متعلّق اليقين والشكّ متّحداً ذاتاً ومقارناً زماناً، وهذا لا يتصوّر إلا مع اختلاف اليقين والشكّ من حيث الزمان، فتارة يكون الشكّ مقدّماً على اليقين كما إذا شككنا يوم الخميس في عدالة زيد يوم الأربعاء ثم علمنا يوم الجمعة عدالته يوم الأربعاء، وهذا مما لا إشكال فيه، فإنه يجب عليه العمل بوظيفة الشاكّ ما دام شاكّاً، والعمل بوظيفة المتيقّن بعد تبدّل شكّه باليقين، وأخرى يكون اليقين مقدّماً على الشكّ، ويسمّى بالشكّ الساري، لسريانه إلى نفس متعلّق اليقين، كما إذا علمنا يوم الخميس بعدالة زيد يوم الأربعاء وشككنا يوم الجمعة في عدالته يوم الأربعاء؛ لاحتمال أن يكون علمنا السابق جهلاً مركّباً، وهذا مورد قاعدة اليقين»[٢].

فتحصّل: أن الاستصحاب القهقرائي - بحسب الحقيقة- غير موجود أصلاً، وأن الاستصحاب الثابت في باب اللغة بالمعنى المرتكز في أذهان العقلاء مرجعه إلى الاستصحاب الطردي نفسه.

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٢٥٤.

(٢) مصباح الأصول: ج٣، ص٩، مصباح الفقاهة: ج١٥، ص٢.

٢. قاعدة اليقين

هذه القاعدة تشترك مع الاستصحاب في افتراض اليقين والشكّ، إلّا أن الشكّ في قاعدة اليقين يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين، وبلحاظ نفس الفترة الزمنية، وأمّا في موارد الاستصحاب فالشكّ يتعلّق ببقاء المتيقّن، لا بنفس المرحلة الزمنية التي تعلّق بها اليقين.

بعبارة أخرى: إن ركن الاستصحاب لا يتقوّم دائماً بالشكّ في البقاء، وإنما ركنه هو شكّ أُخذ فيه الفراغ عن الحدوث، كما إذا وقعت حادثة وكان حدوثها مردّداً بين الساعة الأولى والساعة الثانية، ويشكّ في ارتفاعها، فإننا بالاستصحاب نثبت وجودها في الساعة الثانية مع أنّ وجودها المشكوك في الساعة الثانية ليس بقاءً على أيّ حال، بل هو مردّد بين الحدوث والبقاء، ومع هذا يثبت بالاستصحاب.

أمّا قاعدة اليقين، فهي ليست كذلك؛ لأنّ الركن فيها هو شكّ في نفس الحدوث الذي كان قبل هذا متيقّناً.

ومن نتائج الفرق المذكور بين الاستصحاب وقاعدة اليقين: أن الشكّ في موارد قاعدة اليقين ناقض تكويناً لليقين السابق، ولهذا يستحيل أن يجتمع معه في زمان واحد، وأمّا الشكّ في موارد الاستصحاب فهو ليس ناقضاً حقيقة.

٣. قاعدة المقتضي والمانع

وهي القاعدة التي يبنى فيها عند إحراز المقتضي والشكّ في وجود المانع على انتفاء المانع وثبوت المقتضى – بالفتح– من قبيل صبّ الماء على البشرة لتحصيل الطهارة، والشكّ في وجود مانع على البشرة لا تحصل الطهارة معه، فالطهارة لا تتوقّف على وجود المقتضي فحسب، بل على عدم المانع كذلك.

وهذه القاعدة تشترك مع الاستصحاب في وجود اليقين والشكّ، ولكنهما فيها متعلّقان بأمرين متغايرين ذاتاً، وهما المقتضى والمانع، خلافاً لوضعهما في

الاستصحاب؛ حيث إن متعلّقهما واحد ذاتاً فيه.

وكما تختلف هذه القواعد في أركانها المقوّمة لها، كذلك في حيثيات الكشف النوعي المزعومة فيها، فإن حيثية الكشف في الاستصحاب تقوم على أساس غلبة أن الحادث يبقى، وحيثية الكشف في قاعدة اليقين تقوم على أساس غلبة أن اليقين لا يخطئ، وحيثية الكشف في قاعدة المقتضي والمانع تقوم على أساس غلبة أن المقتضيات نافذة ومؤثّرة في معلولاتها[1].

المقدمة الخامسة: الاستصحاب هل مسألة أصولية أم فقهية

وقع البحث بين الأصوليين في أنّ الاستصحاب مسألة أصولية أم فقهية؟

ولا يخفى أن هذا البحث يبتني على تعريف القاعدة الأصولية وفرقها عن القاعدة الفقهية، وفيما يلي بيان الاتجاهات في هذه المسألة:

القول الأوّل: الاستصحاب مسألة أصولية

يمكن تقريب أن الاستصحاب من المسائل الأصولية عند السيد الشهيد من خلال مقدّمتين:

المقدمة الأولى: من خلال تعريف علم الأصول عنده قُدِّسَ سِرُّهُ، حيث ذهب الى أن المراد من علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصّة التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلّي.

وبالتأمّل في هذا التعريف نجد أنه يضع للمسألة الأصولية عدّة خصائص، وهذه الخصائص[2] هي:

الخصوصية الأولى: أن تكون المسألة الأصولية عنصراً مشتركاً لا يختصّ بباب من أبواب الفقه دون باب.

---

(١) المصدر السابق: ص٣٧٨.

(٢) انظر بحوث في علم الاصول: ج١، ص٣١.

بيان ذلك: إن الأدلّة التي يمارسها الفقيه في مجال استنباط الحكم الشرعي تكون على قسمين:

الأول: ما يكون دليلاً خاصّاً معتمداً في استنتاج حكم فقهيّ معيّن، من قبيل البحث عن مدلول كلمة (الصعيد) لغةً، فإنه قد يستند إليه الفقيه كدليل على إثبات حكم شرعي في الفقه إلّا أنّه لا يكون عنصراً مشتركاً يستدلّ به في أبواب فقهية متنوّعة.

الثاني: ما يكون دليلاً مشتركاً في مختلف الأبواب الفقهية، كالبحث عن تحديد مدلول صيغة الأمر أو النهي، فإنّه يوفر للفقيه قاعدة عامّة في تشخيص مداليل النصوص الشرعية المتكفّلة لأمرٍ أو نهي، ومن الواضح أنّ الأمر والنهي لا يختصّان بباب فقهيّ دون باب.

«وقد لوحظ من خلال توسّع الممارسات الفقهية الاستدلالية وتطوّرها تدريجياً أن القسم الثاني من عناصر الاستنباط هذه باعتبار اشتراكه في أكثر من بابٍ فقهيّ وعموميّته في عمليات الاستنباط يكون أوسع من البحث الفقهي في هذا الباب أو ذاك، بحيث لم يكن من الصحيح اعتباره جزءاً من بحوث مسألة فقهيّة معيّنة، أو تكرار البحث عنه في كلّ مسألة.

بل الصحيح إفراد الحديث عنه في فصل مستقلّ تدرس فيه تلك العناصر كبرويّاً ثم تطبّق النتائج المنقّحة هناك في البحوث الفقهية كمصادرات مفروغ عنها سلفاً. ومن هنا بدأ البحث عن هذا القسم من عناصر الاستنباط ينفصل شيئاً فشيئاً عن البحوث الفقهية حتى أصبح على شكل علم مستقلّ له خصائصه المتميّزة ومنهجه الخاصّ.

فهذه الخصوصية من أهمّ مميزات المسألة الأصولية، وبها تخرج مسائل اللغة التي لم يبحثها الأصوليون عن التعريف، وكذلك جملة من القواعد الفقهية، لأنها لا تشكّل عناصر مشتركة»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج١، ص٣١

الخصوصية الثانية: أن يكون هذا العنصر المشترك من عناصر الاستدلال الفقهي، والمراد من الاستدلال الفقهي هو الاستدلال الذي يمارسه الفقيه لتحديد الوظيفة تجاه الجعل الشرعي الكلّي، فإذا لم يدخل في هذا النطاق فالاستدلال لا يكون أصولياً، من قبيل قاعدة الفراغ أو أصالة الصحّة، فإنها وإن كانت عنصراً مشتركاً ولكنها مختصّة بالشبهات الموضوعية ولا تقع عنصراً في الاستدلال المحدّد للوظيفة تجاه جعل شرعي كلّي.

الخصوصية الثالثة: أن يكون هذا العنصر المشترك مرتبطاً بطبيعة الاستدلال الفقهي خاصّة وليس من العناصر المشتركة في عمليات الاستدلال على العموم، وإلا كان بحثه من وظيفة علم المنطق لا الأصول، فإنّ علم الأصول بمثابة المنطق للفقه خاصّة، فهو يبحث العناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي، بينما يبحث المنطق عن العناصر المشتركة في طبيعيّ الاستدلال.

الخصوصية الرابعة: أن يكون هذا العنصر المشترك مما يستعمله الفقيه في الاستدلال الفقهي دليلاً على الجعل الشرعي الكلّي، ومن دون فرق بين أنحاء الدليليّة من كونها لفظية أو عقلية أو شرعية، وتوضيح ذلك في المقدمة الثانية.

المقدمة الثانية: الأدلّة التي يعتمدها الفقيه في استدلاله الفقهي على أقسام

١. **الدليل اللفظي**[1]: وهو كلّ دليل تكون دلالته على أساس الوضع اللغوي أو العرفي العامّ فيشمل دلالة الفعل والتقرير أيضاً.

٢. **الدليل العقلي البرهاني**: وهو الدليل الذي تكون دلالته على أساس علاقات وملازمات واقعية تثبت بحكم العقل البديهي أو بتوسّط برهان.

٣. **الدليل العقلي الاستقرائي**: وهو الدليل القائم دلالته على أساس

(١) المصدر السابق: ج١، ص٣٢.

حساب الاحتمالات الذي هو الأساس العامّ في الأدلّة الاستقرائية.

٤. **الدليل الشرعي**: وهو ما جعله الشارع دليلاً لتشخيص الوظيفة العملية تجاه الحكم الشرعي المشتبه.

٥. **الدليل العقلي العملي**: وهو كلّ كبرى عقلية تشخّص الوظيفة تجاه الواقع المشكوك تعذيراً أو تنجيزاً، كقاعدتي البراءة والاحتياط العقليين.

والقسم الأول من هذه الأقسام يشمل مباحث الألفاظ والدلالات؛ إذ يكون البحث فيها عن الدليليّة اللفظية وتحديد مدلول ألفاظ عامّة تعتبر عناصر مشتركة لاستنباط الحكم الشرعي في أبواب فقهية متنوّعة.

والقسم الثاني يشمل بحوث الملازمات العقلية الثابتة بين الأحكام أو بينها وبين متعلّقاتها، كبحث وجوب المقدّمة واقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضدّه، واجتماع الأمر والنهي، واقتضاء النهي للفساد، وبحوث اشتراط القدرة في متعلّق التكليف، وإمكان أخذ القيود المختلفة في موضوع التكليف أو متعلّقه، وغير ذلك من المسائل العقلية الأصولية التي يكون البحث فيها عن سنخ العلاقة الثابتة بين حكمين أو بين الحكم ومتعلّقه أو موضوعه والتي يستدلّ بها الفقيه على إثبات حكم آخر أو نفيه، أو تحديد موضوع الحكم أو متعلّقه ويكون ملاك الدلالة في جميع هذه البحوث عقليّاً برهانياً.

والقسم الثالث يشمل مسألة حجّية الإجماع والسيرة والتواتر، فإن دليلية مثل هذه الأدلّة تكون استقرائية لا برهانية.

والقسم الرابع يشمل بحوث الحجج والقواعد المقرّرة شرعاً لإثبات الوظيفة العملية، وهي على قسمين:

١. الأمارات. وتكون دليليتها على أساس الكشف والطريقية إلى الواقع الذي يعني بحسب الروح ترجيح قوّة الاحتمال في التزاحم بين الأحكام في مرحلة الحفظ.

٢. الأصول العملية. وتكون دليليتها على أساس ترجيح المحتمل في التزاحم المذكور.

والقسم الخامس يشمل مسألة البراءة والاحتياط والتخيير العقلية التي يشخّص العقل في مواردها ما هو الوظيفة تجاه الحكم الشرعي المشتبه.

النتيجة: بناء على ما تقدّم من المقدّمتين يتّضح أن الاستصحاب من المسائل الأصولية؛ لانطباق خصائص المسألة الأصولية عليه -كما في المقدّمة الأولى- حيث إنَّه من العناصر المشتركة التي لا يختصّ بباب من أبواب الفقه دون باب، وأنه (الاستصحاب) من عناصر الاستدلال الفقهي الّذي يمارسه الفقيه لتحديد الوظيفة تجاه الجعل الشرعي الكلّي، وأنه من العناصر المشتركة المرتبطة بطبيعة الاستدلال الفقهي فقط، وأنه من العناصر المشتركة التي يستعملها الفقيه في الاستدلال الفقهي دليلاً على الجعل الشرعي الكلّي، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى نجد أن الاستصحاب يدخل في القسم الرابع من الحجج والقواعد المقرّرة شرعاً لإثبات الوظيفة العملية، كما ذكرت ذلك المقدمة الثانية.

وبهذا يتّضح أن الاستصحاب من المسائل الأصولية.

إن قيل: إن الاستصحاب – بعد أن ثبت كونه من الحجج والقواعد المقرّرة شرعاً لإثبات الوظيفة العملية– هل هو من الأمارت أم من الأصول؟

الجواب: إنه من الأصول العملية وليس من الأمارات، كما سيأتي بحثه مفصّلاً.

وكذلك تكون مسألة أصولية؛ بناء على كون الضابط في المسألة الأصولية هي كونها ممهّدة في طريق استنباط الأحكام الفرعية، وهذا ينطبق على الاستصحاب سواء عرِّف بمعنى الحكم ببقاء الحكم، أم لا، فيقال – مثلاً – إن نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره بنفسه أو بعلاجٍ مشكوكُ البقاء، وكلُّ مشكوك البقاء باقٍ، فنجاسة هذا الماء باقية. هذا فيما إذا كان مجرى

الاستصحاب حكماً فرعياً، وكذلك فيما إذا كان مجراه حكماً أصوليا كالحجّية، كما هو واضح؛ لأنّ جريانه في الشبهات الحكمية شاهدٌ على كونه من المسائل الأصولية.

وكذلك يكون الاستصحاب من المسائل الأصولية بناءً على تعريفه بأنه عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما عُلم ثبوته، لأنّ البحث عن حجّية الاستصحاب حينئذٍ يرجع إلى البحث عن ثبوت التلازم بين ما علم ثبوته وبين بقائه عند العقلاء وعدمه، ومن الواضح أن هذا البحث أجنبيّ عن فعل المكلّف.

وهذا ما ذهب إليه المحقّق الخراساني قدس سره حيث قال: «لا يخفى أن البحث في حجّيته مسألة أصولية، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية، وليس مفادها حكم العقل بلا واسطة، وإن كان ينتهي إليه، كيف؟ وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلّا حكماً أصولياً كالحجّية مثلاً، هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا. وأمّا لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما عُلم ثبوته، أو الظنّ به الناشئ من ملاحظة ثبوته، فلا إشكال في كونه مسألة أصولية»[1].

وممن صرّح بكون الاستصحاب مسألة أصولية:

• **المحقّق العراقي** قدس سره قال: «التحقيق كونها من المسائل الأصولية، لوضوح أن الغرض من هذا العلم بعد أن كان تنقيح ما يصلح أن يقع وسطاً لإثبات الأحكام الكلّية الفرعية، أو ما ينتهي إليه الفقيه عند عدم انكشاف الواقع لديه بعلم أو علميّ من الوظائف العملية المقرّرة عقلية أو شرعية، فلا جرم يكون المقياس في أصولية المسألة بكونها من القواعد التي لها دخل في الغرض الداعي إلى تدوين هذا العلم، وحيث إنّ مسائله يرجع إلى صنفين، صنف منها لوحظ

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٨٥.

فيه الحكاية والكشف عن الواقع ولو ناقصاً، وكان من شأنه الوقوع في طريق استنباط الأحكام الكلّية والوظائف النفس الأمرية كالأمارات، وصنف آخر منها لم يلاحظ فيه هذه الجهة، بل كان مما ينتهي إليه الفقيه في مقام العمل في ظرف الجهل بالواقع واستتاره، كالقواعد العملية شرعيةً أو عقليةً، وكان لكلّ من الصنفين دخل في الغرض الذي لأجله دُوِّن هذا العلم، كان الاستصحاب لا محالة على جميع المسالك معدوداً من مسائل علم الأصول، بل من أهمّ مباحثه»[1].

• **المحقّق الإصفهاني**: استدلّ على أن الاستصحاب من المسائل الأصولية، بأن الحجّية بمعنى الواسطة، وهي تعمّ الواسطة في إثبات الواقع عنواناً واعتباراً، والواسطة في إثبات الواقع أثراً وتنجّزاً، فتعمّ مطلق المنجّزية والمعذّرية، ويدخل البحث عن منجّزية الاحتمال ومعذّرية الجهل في المسائل الأصولية، وعليه يكون الاستصحاب من المسائل الأصولية.

وبتعبيره قدّس سرّه: «التحقيق: أن الحجّية إمّا بمعنى الوساطة في إثبات الواقع عنواناً أو اعتباراً، وإمّا بمعنى الوساطة في إثبات الواقع أثراً وتنجّزاً، والمبحوث عنه في علم الأصول وساطة الخبر ونحوه بأحد الوجوه، والمبحوث عنه في علم الفقه قيام الواسطة على إثبات الحكم لأوساطها، وعليه فالعلم المأخوذ في حدّ الفقه حيث قيل إنه علم بأفعال المكلّفين من حيث الاقتضاء والتخيير أعمّ من العلم الوجداني والعلم التنزيلي بل أعمّ من العلم بالحكم وقيام المنجّز على الحكم. نعم، فيما ليس له جهة الكاشفية والمرآتية ليس له عنوان الوساطة للإثبات، فلابدّ من تعميم الحجّية إلى مطلق المنجّزية والمعذّرية، فيدخل البحث عن منجّزية الاحتمال وعن معذّرية الجهل أيضاً في المسائل الأصولية»[2].

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ص٦.

(٢) نهاية الدراية: ج٢، ص٤٠٥-٤٠٨.

• **الإمام الخميني** قال: «وبما ذكرناه تكون مسألة حجّية الاستصحاب وخبر الثقة من المسائل الأصولية، وإلى ما ذكرنا يرجع قول بعض السادة الفحول، حيث جعل الاستصحاب دليلاً على الحكم في مورده وجعل قوله: لا تنقض اليقين بالشكّ دليلاً على الدليل؛ نظير آية النبأ بالنسبة إلى خبر الثقة»[1]، وبهذا يتّضح أن الاستصحاب من المسائل الأصولية.

القول الثاني: التفصيل بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية

حسب هذا القول تكون الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية من المسائل الأصولية، وأمّا الاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعية فتكون من القواعد الفقهية. وهذا ما ذهب إليه المحقّق النائيني حيث قال: «الحقّ هو التفصيل بين الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية والاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعية، ففي الأوّل: يكون الاستصحاب من المسائل الأصولية، وفي الثاني: يكون من القواعد الفقهية.

توضيح ذلك هو: أن المسائل الأصولية عبارة عن الكبريات التي تقع في طريق استنباط الأحكام الكلّية الشرعية، وبذلك تمتاز عن مسائل سائر العلوم وعن القواعد الفقهية، فبقولنا: (الكبريات) تخرج مسائل سائر العلوم، وبقولنا: (الأحكام الكلّية) تخرج القواعد الفقهية...

والحاصل: أن النتيجة في المسألة الأصولية إنما تكون كلّية ولا يمكن أن تكون جزئية، وهذا بخلاف النتيجة في القاعدة الفقهية فإنها تكون جزئية، ولو فرض أنه في مورد كانت النتيجة كلّية ففي مورد آخر تكون جزئية.

فالمائز بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية، هو أن النتيجة في المسألة الأصولية دائماً تكون حكماً كلّياً لا يتعلّق بعمل آحاد المكلّفين إلَّا بعد التطبيق

(١) انظر الرسائل، السيد الخميني، تحقيق مع تذييلات لمجتبى الطهراني.

الخارجي، وأمّا النتيجة في القاعدة الفقهية فقد تكون جزئية لا تحتاج في تعلّقها بعمل الآحاد إلى التطبيق، بل غالباً تكون كذلك»[1].

القول الثالث: الاستصحاب من القواعد الفقهية

اختار هذا القول بعض المحقّقين منهم العلامة المشكيني قدس سره في حاشيته على الكفاية[2] والسيد الخوئي قدس سره في مصباح الأصول.

قال الخوئي: «لا ريب في كون الاستصحاب قاعدة فقهية على المختار من اختصاصه بالشبهات الموضوعية والأحكام الجزئية، ويكون الميزان فيه بيقين المقلّد وشكّه، فهو يجري الاستصحاب، وإن علم مقلّده بانتقاض حالته السابقة، كما هو شأن كلّ قاعدة. وأمّا على المعروف من جريانه في الشبهات الحكمية والأحكام الكلّية، فدليل الاستصحاب بعنوانه الواحد متكفّل لجهتين بحسب انطباقه على الموارد المختلفة، من غير أن يستلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، كحديث الرفع الشامل للشبهات الحكمية والموضوعية، ودليل حجّية الخبر بناءً على شموله للموضوعات، فمن حيث جريانه في الشبهات الموضوعية يكون الاستصحاب قاعدة فقهية، ومن حيث جريانه في الشبهات الحكمية مسألة أصولية، ويكون الميزان فيه بيقين المجتهد وشكّه، فإذا شكّ المجتهد في حرمة وطئ الحائض بعد انقطاع دمها قبل أن تغتسل، أجرى استصحاب الحرمة، ولو كان المقلّد غافلاً عن ذلك رأساً، ويكون أثر الاستصحاب للمجتهد جواز الإفتاء بالحرمة، كما جاز له الإفتاء بها عند علمه بالحرمة، فيرجع إليه المقلّد بمقتضى أدلّة وجوب التقليد ورجوع العامّي إلى العالم»[3].

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٣٠٧-٣١٠.

(٢) حاشية على الكفاية للميرزا أبو الحسن المشكيني: ج٤، ص٣٨٢.

(٣) دراسات في علم الأصول: ج٤ص٨.

وقال في مصباح الأصول: «الجهة الثانية: في أن البحث عن الاستصحاب هل يكون بحثاً عن مسألة أصولية أو فقهية؟ فنقول: أمّا على القول باختصاص حجّية الاستصحاب بالشبهات الموضوعية وعدم حجّيته في الأحكام الكلّية الإلهية كما هو المختار، فالبحث عنه يرجع إلى البحث عن قاعدة فقهية مستفادة من الأخبار، فيكون الاستصحاب من القواعد الفقهية كقاعدة الطهارة وقاعدة التجاوز، ويعتبر فيه حينئذٍ اليقين السابق والشكّ اللاحق من المقلد، ولا يكفي تحقّقهما من المجتهد بالنسبة إلى تكليف المقلّد. فلو كان المقلِّد متيقّناً بالطهارة من الحدث وشكّ في الحدث فرجع إلى المجتهد، فلابدّ له من الإفتاء بإبقاء الطهارة عملاً وإن كان المجتهد متيقّناً بكونه محدثاً. نعم، اليقين والشكّ من المجتهد إنّما يعتبران في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى تكليف نفسه لا بالنسبة إلى المقلّد»[1].

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٧.

(٦٢)

الأدلة على الاستصحاب

- الدليل العقلي
- السيرة العقلائية
- الإجماع
- الاستقراء

والمهمُّ الآنَ استعراضُ أدلّةِ هذه القاعدة.

الشرح

الدليل الأوّل: الدليل العقلي

حاصل هذا الدليل هو أن الثبوت في السابق يوجب الظنّ بالثبوت في الزمان اللاحق، فيجب العمل به.

وقد ورد هذا الاستدلال في كلمات الأعلام بتعابير مختلفة، وإليك بعضها:

الشيخ الطوسي: قال: «والذي يمكن أن ينصر به طريقة استصحاب الحال ما أومأنا إليه من أن يقال: لو كانت الحالة الثانية مغيّرة للحكم الأوّل لكان على ذلك دليل، وإذا تتبّعنا جميع الأدلّة فلم نجد ما فيها ما يدلّ على أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى، دلّ على أن حكم الحالة الأولى باقٍ على ما كان»[١].

العلامة الحلّي: قال: «لأن الباقي حال بقائه مستغنٍ عن المؤثّر، وإلا لزم تحصيل الحاصل، فيكون الوجود أولى به، وإلا افتقر.. ولولا القول بالاستصحاب لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجّح»[٢].

الشيخ الأنصاري: قرّره بالنحو التالي: «الثابت في الزمان الأوّل ممكن الثبوت في الآن الثاني – وإلا لم يحتمل البقاء – فيثبت بقاؤه ما لم يتجدّد مؤثّر العدم؛ لاستحالة خروج الممكن عما عليه بلا مؤثّر. فإذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر فالراجح بقاؤه، فيجب العمل عليه»[٣].

المحقّق الخراساني: قرّره بالبيان التالي: «إن الثبوت في السابق موجب للظنّ به في اللاحق»[٤].

---

(١) عدّة الأصول: ج٢، ص٧٥٨.

(٢) مبادئ الوصول: ص٢٥١.

(٣) فرائد الأصول: ج٣، ص٨٦.

(٤) كفاية الأصول: ص٣٨٨.

الشيخ المظفر: قرّره بما يلي: «الدليل الثاني: حكم العقل. والمقصود منه هنا هو حكم العقل النظري، لا العملي، إذ يذعن بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقائه في الزمان اللاحق عند الشكّ ببقائه. أي أنه إذا علم الإنسان بثبوت شيء في زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق، فإن العقل يحكم برجحان بقائه وبأنه مظنون البقاء، وإذا حكم العقل برجحان البقاء فلابدّ أن يحكم الشرع أيضاً برجحان البقاء. وإلى هذا يرجع ما نقل عن العضدي في تعريف الاستصحاب بأن معناه: أن الحكم الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء»[1].

مناقشة الدليل العقلي

نوقش هذا الدليل من قبل الأعلام بمناقشات كثيرة منها:

١. **مناقشة السيد المرتضى** – وهو أوّل المنكرين للدليل العقلي للاستصحاب– قال: «وأمّا استصحاب الحال، فعند التحقيق لا يرجع المتعلّق بها إلّا إلى أنه أثبت حكماً بغير دليل، لأنهم يقولون: إن الرائي للماء في الصلاة قد ثبت قبل رؤيته له بالإجماع وجوب مضيّه في الصلاة، فيجب أن يكون على هذه الحال مع رؤية الماء، وهذا جمع بين الحالين في حكم من غير دلالة جامعة، لأنّ الحالين مختلفان، من حيث كان غير واجد للماء في إحداهما وواجداً له في الأخرى، فكيف يسوّى بين الحالتين من غير دلالة؟! وإذا كنا أثبتنا الحكم في الحال الأوّل بدليل، فالواجب أن ينظر، فإن كان ذلك الدليل في تناول الحالين، سوّينا بينهما فيه، وليس هاهنا استصحاب حال. وإن كان تناول الدليل إنما هو للحال الأولى فقط، فالحال الثانية عارية من دليل، ولا يجوز إثبات مثل الحكم لها من غير دليل، وجرت هذه الحال مع الخلوّ من دلالة مجرى الأولى لو خلت من دلالة،

---

(١) أصول الفقه: ج٢، ص٢٩٣.

فإذا لم يجز إثبات الحكم الأوّل إلّا بدليل، فكذلك الثانية، وجرت الحالان مجرى مسألتين في أنه لابدّ من دليل يجمعهما، أو اختصاص كلّ مسألة بدلالة»[١].

٢. مناقشة الشيخ الأنصاري: فقد ناقش هذا الاستدلال- بعد أن قرّره كما تقدّم- بقوله: «منع استلزام عدم العلم بالمؤثّر رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء، مع أن مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره العضدي وغيره: من أن ما تحقّق وجوده ولم يظنّ عدمه أو لم يعلم عدمه، فهو مظنون البقاء. ومحصّل الجواب - عن هذا وأمثاله من أدلّتهم الراجعة إلى دعوى حصول ظن البقاء-: منع كون مجرّد وجود الشيء سابقاً مقتضياً لظنّ بقائه، كما يشهد له تتبّع موارد الاستصحاب. مع أنه إن أريد اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعي - يعني لمجرّد كونه لو خلّي وطبعه يفيد الظنّ بالبقاء وإن لم يفده فعلاً لمانع - ففيه: أنه لا دليل على اعتباره أصلاً. وإن أريد اعتباره عند حصول الظنّ فعلاً منه، فهو وإن استقام على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا: من أصالة حجّية الظنّ، إلّا أن القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظنّ الشخصي منه - حتّى أنه في المورد الواحد يختلف الحكم باختلاف الأشخاص والأزمان وغيرها - لم يقل به أحد فيما أعلم»[٢].

٣. مناقشة المحقّق الخراساني: وذلك بوجهين:

الوجه الأوّل: منع اقتضاء مجرّد الوجود السابق للظنّ بالبقاء؛ ضرورة أن الممكن كما يحتاج في حدوثه إلى المؤثّر كذلك في بقائه، إذ وجه الحاجة إلى العلّة المحدثة هو الإمكان، ومن المعلوم أنّ بقاء الممكن يبقى على إمكانه بعد وجوده أيضاً. فالعلة المحوجة إلى المؤثّر في حدوث الممكن - وهو الإمكان- تقتضي

---

(١) الذريعة: ج٢، ص٨٣١.

(٢) فرائد الأصول: ج٣، ص٨٦.

احتياج الممكن في بقائه أيضاً إلى المؤثّر؛ لعدم خروج الممكن بحدوثه عن الإمكان الذاتي وإن صار واجباً بالغير. هذا ما يرجع إلى الجواب عن الدعوى الأولى.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «وفيه: منع اقتضاء مجرّد الثبوت للظنّ بالبقاء فعلاً ولا نوعاً، فإنه لا وجه له أصلاً إلّا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم، وهو غير معلوم»[1].

الوجه الثاني: لو سلِّم اقتضاء الثبوب للظنّ بالبقاء، إلّا أنه لادليل على اعتبار الظنّ، فلا يكون حجّة، بل الدليل قائم على عدم اعتبار الظنّ لعموم ما دلّ على النهي عن العمل واتّباع الظنّ.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «ولو سلم، فلا دليل على اعتباره بالخصوص، مع نهوض الحجّة على عدم اعتباره بالعموم»[2].

٤. مناقشة الشيخ المظفر: ناقش المظفّر هذا الدليل بوجهين. حيث قال:

«الدليل العقلي فيه مجال للمناقشة من وجهين:

الأوّل: في أصل الملازمة العقلية المدّعاة. ويكفي في تكذيبها الوجدان، فإنا نجد أن كثيراً ما يحصل العلم بالحالة السابقة ولا يحصل الظنّ ببقائها عند الشكّ لمجرّد ثبوتها سابقاً.

الثاني: على تقدير تسليم هذه الملازمة، فإن أقصى ما يثبت بها، حصول الظنّ بالبقاء. وهذا الظنّ لا يثبت به حكم الشرع إلّا بضميمة دليل آخر يدلّ على حجّية هذا الظنّ بالخصوص ليستثنى مما دلّ على حرمة التعبّد بالظن. والشأن كلّ الشأن في إثبات هذا الدليل. فلا تنهض هذه الملازمة العقلية على تقديرها دليلاً بنفسها على الحكم الشرعي. ولو كان هناك دليل على حجّية هذا

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٨٨.

(٢) المصدر نفسه.

الظنّ بالخصوص لكان هو الدليل على الاستصحاب، لا الملازمة، وإنما تكون الملازمة محقّقة لموضوعه. ثم ما المراد من قولهم: إن الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقلاء؟ فإنه على إطلاقه موجب للإيهام والمغالطة، فإنه إن كان المراد أنه يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس، فلا معنى له.

وإن كان المراد أنه يحكم بحجّية هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمة بل يحتاج إثبات ذلك إلى دليل آخر كما ذكرنا. وإن كان المراد أنه يحكم بأن البقاء مظنون وراجح عند الناس – أي يعلم بذلك – فهذا وإن كان تقتضيه الملازمة، ولكن هذا المقدار غير نافع ولا يكفي وحده في إثبات المطلوب؛ إذ لا يكشف مجرّد علمه بحصول الظنّ عند الناس عن اعتباره لهذا الظنّ ورضاه به والنافع في الباب إثبات هذا الاعتبار من قبله للظن، لا حكمه بأن هذا الشيء مظنون البقاء عند الناس»[1].

٥. مناقشة السيد الشهيد.

قال قدس سره: «و يرد على هذا الاستدلال منع الصغرى والكبرى معاً.

أمّا الصغرى؛ فلعدم كون الحالة السابقة لو خلّيت وطبعها مورثة للظنّ، فإنّ هذا الظنّ ينشأ من حساب احتمالات مختلفة جداً باختلاف الموارد والأشخاص ومقدار البقاء وغير ذلك من الأمور، على ما تقدّم في بحوث سابقة عن كيفية نشوء الظنّ في الأمارات وملاكه، وأمّا الاستدلال بالسيرة العقلائية على حصول الظنّ فغير سديد، لأنّ ذلك لا يعلم كونه على أساس الكاشفية الموضوعية وحصول الظنّ بل من المحتمل قوياً أن يكون على أساس الحالة الذاتيّة الوهمية والأنس الذهني ببقاء الحالة السابقة. ولهذا قيل بثبوت الجري على الحالة السابقة حتّى في الحيوانات، ولهذا أيضاً تتأكّد هذه الحالة

(١) أصول المظفر: ج٢، ص٢٩٣.

الذاتيّة كلما كانت الحالة السابقة أكثر التصاقاً بالإنسان وكان أكثر ابتلاء بها وممارسةً لها.

وأمّا الكبرى؛ فلعدم دليل على حجّية مثل هذا الظنّ لو سلِّم حصوله، لا بدليل الانسداد العام؛ لعدم تماميته، ولا بدليل خاصّ؛ لعدم ثبوته، اللهم إلّا أن يراد الرجوع إلى أحد الأدلّة القادمة وهي غير متوقّفة على الظن»[1].

الدليل الثاني: سيرة العقلاء

المراد من سيرة العقلاء هو استقرار العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة، وبضميمة عدم الردع عنه شرعاً، يثبت إمضاء الشارع له، بل ادّعي قيام سيرة ذوي الشعور من أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة.

وقد استدلّ بهذا الدليل على حجّية الاستصحاب الرازي[2] والآمدي حيث قال: «إن العقلاء وأهل العرف إذا تحقّقوا وجود شيء أو عدمه وله أحكام خاصّة به، فإنهم يسوّغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك الوجود أو العدم، حتّى إنهم يجيزون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدد متطاولة، وإنفاذ الودائع إليه، ويشهدون في الحالة الراهنة بالدين على من أقرّ به قبل تلك الحالة. ولولا أن الأصل بقاء ما كان على على ما كان، لما ساغ لهم ذلك»[3].

ولعلّ أوّل من استدلّ بالسيرة العقلائية على حجّية الاستصحاب من الإمامية هو العلامة الحلّي في كتابه نهاية الوصول إلى علم الأصول[4] وبعده كثر الاستدلال بالسيرة العقلائية على حجّية الاستصحاب، ليرفض أخيراً.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٩.

(٢) المحصول في علم أصول الفقه: ج٢، ص٥٥٩.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام: ج ٤، ص ١٢٨.

(٤) نهاية الوصول إلى علم الأصول: ج٤، ص٣٦٦.

تقريب الاستدلال بالسيرة العقلائية عند علماء الإمامية

قرّب هذا الدليل في علم الأصول عند الإمامية من خلال مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: ثبوت بناء العقلاء على الاستصحاب في أمورهم المختلفة.

المقدّمة الثانية: إمضاء الشارع لبناء العقلاء.

النتيجة: حجّية الاستصحاب في الأمور الشرعية.

كلمات الأعلام في تأييد المقدّمة الأولى

• قال **المحقّق القمّي**: «إن الوجدان السليم يحكم بأنّ ما تحقّق وجوده أو عدمه في حالٍ أو وقتٍ ولم يحصل الظنّ بطروّ عارض يرفعه، فهو مظنون البقاء، وعلى هذا الظنّ بناء العالم»[1].

• وقال **الشيخ الأنصاري**: «ما ذكره المصنّف من حكم الوجدان وبناء العقلاء على ذلك، وإن خدش فيه بعض، من حيث احتمال كون ذلك من جهة القرائن الخارجية، إلَّا أن الانصاف: أنه لو قطع النظر عن جميع الأمور الخارجية فالظاهر أن الوجدان يترجّح عنده البقاء، وكذا بناء العقلاء على مراعاة الحالة السابقة. بل لو اعتذر أحدهم عن ترك ترتيب أحكام الحالة اليقينية السابقة في صورة الشكّ في بقائها: بأني احتملت عدمها وما تيقّنت ولا ظننت ببقائها، لعُدّ هذا الاعتذار أقبح من الترك المعتذر عنه...[ثم قال] وكيف كان، فلا مجال لإنكار كون حكم الوجدان وبناء العقلاء على مراعاة الحالة السابقة»[2].

• وقال **المحقّق النائيني**: «وهذه الدعوى في الجملة مما لا إشكال فيها ولا سبيل إلى إنكارها، لأنّه قد استقرّت الطريقة العقلائية على العمل بالحالة السابقة وعدم الاعتناء بالشكّ في ارتفاعها، كما يشاهد ذلك في مراسلاتهم

---

(١) الحاشية على القوانين: ص٨٧.

(٢) المصدر السابق: ص٨٨.

ومعاملاتهم ومحاوراتهم، بل لولا ذلك يلزم اختلال النظام، فإن النيل إلى المقاصد، والوصول إلى الاغراض يتوقّف غالباً على البناء على بقاء الحالة السابقة، ضرورة أن الشكّ في بقاء الحياة لو أوجب التوقّف في ترتيب آثار بقاء الحياة لانسدّت أبواب المراسلات والمواصلات والتجارات، بل لم يقم للعقلاء سوق.

وبالجملة: لا ينبغي التأمّل في أن الطريقة العقلائية قد استقرّت على ترتيب آثار البقاء عند الشكّ في الارتفاع، وليس عملهم على ذلك لأجل حصول الاطمينان لهم بالبقاء، أو لمحض الرجاء، بداهة أنه لا وجه لحصول الاطمينان مع فرض الشكّ في البقاء، والعمل برجاء البقاء إنما يصحّ فيما إذا لم يترتّب على عدم البقاء أغراض مهمة، وإلا لا يكاد يمكن ترتيب آثار البقاء رجاء، مع أنه يحتمل فوات المنافع أو الوقوع في المضارّ المهمة، فعمل العقلاء على الحالة السابقة ليس لأجل الرجاء ولا لحصول الاطمينان، بل لكون فطرتهم جرت على ذلك، فصار البناء على بقاء المتيقّن من المرتكزات في أذهان العقلاء»[1].

• وقال في أجود التقريرات: «إن التعبّد بالشكّ من العقلاء وإن لم يكن في نفسه معقولاً، إلّا أنه يمكن أن يكون ذلك بإلهام من الله تعالى، حتّى لا يختلّ أمور معاشهم ومعادهم»[2].

• الشهيد الصدر ﴿قدس سره﴾: قال «و لكن الصحيح ثبوت أصل السيرة والبناء العقلائي على العمل طبق الحالة السابقة في الجملة ولو على أساس الوهم والأنس الذهني الذي يميل الإنسان على أساسه إلى افتراض بقاء الحالة السابقة، بل نفس ما ذكروه من الغفلة يكون منشؤها عادةً ذلك الوهم والأنس الذهني، ولهذا نجد أنهم يجرون على طبق الحالة السابقة في موارد قد لا يكتفى فيها حتّى بالظن. فكأن ذلك الأنس الذهني أوجبَ سكونَ النفس وعدم

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٣٣٢.

(٢) أجود التقريرات: ص٣٥٧.

اعتنائها باحتمال الخلاف، ويشهد على ثبوت أصل البناء العقلائي ذكر كثير من العلماء لها، حتّى قال بعضهم أنّه لولاه لاختلّ نظام المعاش، وهو كذلك؛ إذ كثير من الأمور تمشي ببركة هذه الغفلة، ولولاه لاضطرب نظام المعاش بين الناس لو أريد إقامته على أساس الاحتياط أو الظنّ المعتبر»[1] .

مناقشة الاستدلال على الاستصحاب بسيرة العقلاء

هناك عدّة مناقشات لهذا الاستدلال سواءً على المقدّمة الأولى أو الثانية.

مناقشة المقدّمة الأولى

ناقش الأعلام المقدّمة الأولى بعدّة مناقشات، وإليك إضمامة من كلماتهم في ردّ المقدّمة الأولى.

• **الشيخ الأنصاري** – بعدما تقدّم كلامه في تأييد هذه المقدّمة– قال: «والجواب: أن بناء العقلاء إنما يسلم في موضع يحصل لهم الظنّ بالبقاء لأجل الغلبة، فإنهم في أمورهم عاملون بالغلبة، سواء وافقت الحالة السابقة أو خالفتها، ألا ترى أنهم لا يكاتبون من عهدوه في حال لا يغلب فيه السلامة، فضلاً عن المهالك – إلّا على سبيل الاحتياط لاحتمال الحياة – ولا يرسلون إليه البضائع للتجارة، ولا يجعلونه وصيّاً في الأموال أو قيّماً على الأطفال، ولا يقلّدونه في هذا الحال إذا كان من أهل الاستدلال، وتراهم لو شكّوا في نسخ الحكم الشرعي يبنون على عدمه، ولو شكّوا في رافعية المذي شرعاً للطهارة فلا يبنون على عدمها.

وبالجملة: فالذي أظنّ أنهم غير بانين في الشكّ في الحكم الشرعي من غير جهة النسخ على الاستصحاب. نعم، الإنصاف: أنهم لو شكوا في بقاء حكم شرعيّ فليس عندهم كالشكّ في حدوثه في البناء على العدم، ولعل هذا من

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٠-٢١.

جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص، فإنها أمارة على العدم؛ لما عُلم من بناء الشارع على التبليغ، فظنٌّ عدم الورود يستلزم الظنّ بعدم الوجود. والكلام في اعتبار هذا الظنّ بمجرّده – من غير ضمّ حكم العقل بقبح التعبّد بما لا يعلم – في باب أصل البراءة؛ قال في العدّة – بعدما اختار عدم اعتبار الاستصحاب في مثل المتيمم الداخل في الصلاة –: والذي يمكن أن ينتصر به طريقة استصحاب الحال ما أومأنا إليه من أن يقال: لو كانت الحالة الثانية مغيّرة للحكم الأوّل لكان عليه دليل، وإذا تتبعنا جميع الأدلّة فلم نجد فيها ما يدلّ على أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى، دلّ على أن حكم الحالة الأولى باقٍ على ما كان.

فإن قيل: هذا رجوع إلى الاستدلال بطريق آخر، وذلك خارج عن استصحاب الحال. قيل: إن الذي نريد باستصحاب الحال هذا الذي ذكرناه، وأمّا غير ذلك فلا يكاد يحصل غرض القائل به»[1].

• **المحقّق الخراساني** مناقشته في كفاية الأصول حاصلها «أن المقصود بالاستدلال بهذا البناء إثبات تعويل العقلاء على الحالة السابقة تعبّداً، وكفاية نفس الوجود السابق بما هو متيقّن لترتيب آثاره عليه في حالة الشكّ فيه: مع أنه ممنوع، إذ لا معنى للتعبّد المحض في عمل العقلاء به ارتكازاً؛ لأنّ التعبّد ليس من شأن العقلاء بما هم عقلاء، وإنما هو من شأن الشارع الذي يتعبّد العقلاء بأمور الشريعة؛ بل لابدّ من استناده إلى منشأ عقلائي، وهو أحد أمور ثلاثة:

فقد يكون منشؤه الاحتياط، كما إذا كان له ابن في بلد آخر، وجرت عادة الأب على الإنفاق عليه وسدّ حاجاته المالية، فإنه لو شكّ الوالد في حياة ابنه، أرسل إليه الأموال رجاءً واحتياطاً؛ حذراً من ابتلاء ابنه بضيق المعاش على تقدير بقائه حياً.

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٩٤ – ٩٦.

وقد يكون منشؤه الاطمئنان بالبقاء أو الظنّ به، وذلك كالتاجر الذي يرسل البضائع إلى تاجر في بلدة أخرى، فإنه وإن لم يتفحّص عن بقائه كلّ مرّة، ولكنه مطمئن بحياته، ولذا يرسلها إليه بحيث لو علم بموت جماعة من أهل تلك البلدة، واحتمل كون وكيله منهم، لم يرسل الأموال الخطيرة إليه قطعاً؛ لزوال اطمئنانه، بل ظنّه بالبقاء.

وقد يكون منشؤه الغفلة عن شكّه الفعلي في بقاء ما كان، كما إذا غيّر مسكنه وغفل عنه، فإنه قد يسلك الطريق المنتهي إلى داره الأولى. وهذا في الحيوانات أظهر لأجل عادتها الحاصلة من تكرار الفعل السابق، ومع تبدّل عادتها لا ترجع إلى محلّها الأوّل إلّا لأجل الغفلة. وعليه فليس من ارتكازيات العقلاء العمل تعبّداً بالمتيقّن السابق في ظرف الشكّ في بقائه كي يتّجه الاستدلال به على اعتبار الاستصحاب»[١].

ولكنّ المحقّق الأصفهاني أجاب صاحب الكفاية بما حاصله: «ربما يتخيّل أن بناء العقلاء إنما هو من جهة القوة العاقلة الموجودة فيهم، وحكم العقل من دون إدراك الشيء - ولو ظنّاً - بالبقاء مما لا يعقل وهو توهّم فاسد؛ إذ فيه:

أوّلاً: إن بناء العقلاء عملاً على الجري على طبق الحالة السابقة، لا دخل له بحكمهم بالبقاء بمعنى إذعانهم فإنه الذي لا يعقل إلّا أن يكون قطعاً أو ظنّاً، دون البناء العملي.

وثانياً: إن الباعث لهم على البناء العملي لا ينحصر في الظنّ بالبقاء، بل يمكن أن تكون الحكمة الداعية لهم التحفّظ على المقتضيات الواقعية، المتعلّقة بها الأغراض العقلائية»[٢].

---

(١) منتهى الدراية في شرح الكفاية :ج٧، ص٥٦.

(٢) نهاية الدراية:ج٥، ص٢٨.

• **وناقش السيد الخوئي المقدّمة الأولى** بقوله: «التحقيق عدم ثبوت هذه السيرة من العقلاء، فإن عملهم على طبق الحالة السابقة على أنحاء مختلفة:

فتارةً: يكون عملهم لاطمينانهم بالبقاء، كما يرسل تاجر أموالاً إلى تاجر آخر في بلدة أخرى لاطمينانه بحياته، لا للاعتماد على مجرّد الحالة السابقة، ولذا لو زال اطمينانه بحياته – كما لو سمع أنه مات جماعة من التجار في تلك البلدة – لم يرسل إليه الأموال قطعاً.

وأخرى: يكون عملهم رجاءً واحتياطاً، كمن يرسل الدرهم والدينار إلى ابنه الذي في بلدٍ آخر ليصرفهما في حوائجه، ثم لو شكّ في حياته فيرسل إليه أيضاً للرجاء والاحتياط حذراً من وقوعه في المضيقة على تقدير حياته.

وثالثةً: يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء وعدمه، فليس لهم التفات حتّى يحصل لهم الشكّ، فيعملون اعتماداً على الحالة السابقة، كمن يجيء إلى داره بلا التفات إلى بقاء الدار وعدمه، ومن هذا الباب جري الحيوانات على الحالة السابقة، فإنه بلا شعور والتفات إلى البقاء وعدمه، فلم يثبت استقرار سيرة العقلاء على العمل اعتماداً على الحالة السابقة.

ويدلّ على ما ذكرنا أن ارتكاز العقلاء ليس مبنياً على التعبد، بأن كان رئيسهم قد أمرهم بالعمل على طبق الحالة السابقة، بل هو مبني على منشأ عقلائي، كما أن جميع ارتكازيات العقلاء ناشئة من المبادئ العقلائية، ولو كانت هنا جهة عقلائية تقتضي العمل على طبق الحالة السابقة لفهمناها، فإنّا من جملتهم.

وذكر المحقّق النائيني أن عملهم على طبق الحالة السابقة إنّما هو بإلهام إلهي حفظاً للنظام.

وفيه: أن المنكرين لحجّية الاستصحاب لم يختلّ النظام عليهم بعد، ولو كان حفظ النظام يقتضي ذلك، لاختلّ على المنكرين»[1].

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص١١.

وردّ السيد محمد تقي الحكيم على السيد الخوئي بأن «الذي يبدو لي أن الاستصحاب من الظواهر الاجتماعية العامة التي ولدت مع المجتمعات ودرجت معها، وستبقى ما دامت المجتمعات ضماناً لحفظ نظامها واستقامتها، ولو قدّر للمجتمعات أن ترفع يدها عن الاستصحاب لما استقام نظامها بحال، فالشخص الذي يسافر مثلاً ويترك بلده وأهله وكلّ ما يتّصل به، لو ترك للشكوك سبيلها إليه - وما أكثرها لدى المسافرين- ولم يدفعها بالاستصحاب، لما أمكن له أن يسافر عن بلده، بل أن يترك عتبات بيته أصلاً، ولشلّت حركتهم الاجتماعية وفسد نظام حياتهم فيها، فقول شيخنا النائيني قدس سره: (إن عملهم على طبق الحالة السابقة إنما هو بإلهام إلهي حفظاً للنظام) لا يخلو من أصالة وعمق نظر.

ومناقشته بأن منكري حجّية الاستصحاب لم يختلّ النظام عليهم بعد، ولو كان حفظ النظام يقتضي ذلك لاختلّ على المنكرين تحتاج إلى تأمّل، فالمنكرون لحجّية الاستصحاب عندما أنكروها لم يتخلّوا في واقع حياتهم عن الجري على وفق الاستصحاب وإن تخلّوا عنه في الشرعيات. وكونه ظاهرة اجتماعية يصدر عنها الناس في مجتمعاتهم حتّى مع الشكّ صدوراً تلقائياً - كما هو الشأن في الظواهر الاجتماعية - لا ينافي أن يلتقي أحياناً الرجاء أو الاحتياط أو الظنّ بالبقاء أو الاطمئنان أو غيرها، لكن هذه الأمور ليست هي الباعثة على خلق هذه الظاهرة ككلّ، وإنما هي من وسائل التبرير عن السلوك على وفقها في بعض الأحيان، مما يخيَّل للإنسان الفرد أن جملة تصرّفاته منطقية ومبرّرة»[1].

مناقشة المقدّمة الثانية

تقدّم أن المقدّمة الثانية هي أن الشارع لم يردع عن هذه سيرة العقلاء المتقدّمة، وهو يعلم أنها ستسري على الأمور الشرعية، وهذا يكشف عن رضاه

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ص٤٥٩-٤٦٠.

وإمضائه لهذه السيرة، فيكون الاستصحاب حجّة.

ونوقشت هذه المقدّمة بعدّة مناقشات نقتصر على ذكر واحدة منها:

مناقشة المحقّق الخراساني؛ حيث قال: «لم يُعلم أن الشارع به راضٍ وهو عنده ماضٍ، ويكفي في الردع عن مثله ما دل من الكتاب والسنّة على النهي عن اتباع غير العلم، وما دلّ على البراءة أو الاحتياط في الشبهات، فلا وجه لاتّباع هذا البناء فيما لابدّ في اتّباعه من الدلالة على إمضائه»[1].

وجواب الآخوند هذا تضمّن التمييز بين بحث الاستصحاب وبين بحث حجّية خبر الواحد، ففي بحث حجّية خبر الواحد صرّح بأن «استقرار سيرة العقلاء – من ذوي الأديان وغيرهم– على العمل بخبر الثقة، واستمرّت إلى زماننا، ولم يردع عنه نبيّ ولا وصيّ نبيّ؛ ضرورة أنه لو كان لاشتهر وبان، ومن الواضح أنه يكشف عن رضى الشارع به في الشرعيات أيضاً.

إن قلت: يكفي في الردع الآيات الناهية، والروايات المانعة عن اتّباع غير العلم، وناهيك قوله تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (النجم: ٢٨).

قلت: لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك، فإنه – مضافا إلى أنها وردت إرشاداً إلى عدم كفاية الظنّ في أصول الدين، ولو سلّم فإنّما المتيقّن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظنّ الذي لم يقم على اعتباره حجّة – لا يكاد يكون الردع بها إلّا على وجه دائر، وذلك لأنّ الردع بها يتوقّف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقّف على الردع عنها بها، وإلا لكانت مخصّصة أو مقيّدة لها»[2].

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٨٧.

(٢) كفاية الأصول: ص٣٠٣.

ومما تقدّم من جواب الآخوند في التمييز بين الاستدلال بالسيرة العقلائية على حجّية خبر الواحد وعدم الاستدلال بها على حجّية الاستصحاب ودورها في حجّية خبر الواحد يتّضح الفرق من خلال وجهين:

الأوّل: الأخذ بعمومات النهي عن اتّباع غير العلم لسيرة العقلاء في الاستصحاب، أمّا في العمل بخبر الثقة فلا ردع لهذه العمومات عنه.

الثاني: يشترط الإمضاء في اعتبار سيرة العقلاء في الاستصحاب، ولا يكفي عدم الردع فقط، وبما أننا لاطريق لنا إلى إثبات الإمضاء، فلايمكن الاستدلال بالسيرة على حجّية الاستصحاب.

وهذا بخلاف مسألة خبر الثقة، حيث صرّح الآخوند بكفاية عدم ثبوت الردع في إثبات إمضاء الشارع للسيرة العقلائية فيه.

مناقشة المحقّق النائيني للمحقّق الخراساني

ناقش المحقّق النائيني الوجه الأوّل بقوله: «والآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم لا تصلح لأن تكون رادعة عنها؛ لما تقدّم في حجّية الظواهر وخبر الواحد: من أن جميع موارد السيرة العقلائية خارجة عن العمل بما وراء العلم بالتخصّص. فما أفاده المحقّق الخراساني في المقام: من أن الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم تصلح لكونها رادعة عن السيرة العقلائية فيما نحن فيه، ينافي ما تقدّم منه في حجّية الخبر الواحد: من أن تلك الآيات لا يمكن أن تكون رادعة عن الطريقة العقلائية، مع أن بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة لو لم يكن أقوى من بنائهم على العمل بالخبر الواحد فلا أقلّ من التساوي بين المقامين، فكيف كانت الآيات رادعة عن بناء العقلاء في المقام ولم تكن رادعة عنه في ذلك المقام؟ فالأقوى: أنه لا فرق في اعتبار السيرة العقلائية في كلا المقامين»[1].

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٣٣٣.

مناقشة السيد الخوئي للمحقّق الخراساني

وناقش السيد الخوئي الوجه الأوّل أيضاً بقوله: «فالحقّ هو حجّيتها، لأنّ الشارع مع القدرة على الردع لم يردعهم عن ذلك. وعدم الردع – مع القدرة عليه – يدلّ على الرضا. وأمّا ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من أنه تكفي في الردع الآيات الناهية عن العمل بغير علم ... في بحث حجّية الخبر ... هو الواجب في المقام أيضاً، مضافاً إلى جواب ثالث ذكرناه في بحث حجّية الخبر، وهو أن الآيات الناهية إرشادية إلى عدم العمل بالظن، لاحتمال مخالفة الواقع والابتلاء بالعقاب، كما في حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فلا تشمل الظنّ الذي يكون حجّة ببناء العقلاء، للقطع بالأمن من العقاب حينئذٍ، والعقل لا يحكم بأزيد مما يحصل معه الأمن من العقاب. وهذا الجواب أيضاً جارٍ في المقام، نعم ما ذكره – في هامش الكفاية من التمسّك باستصحاب حجّية الخبر، لو قيل بسقوط كلّ من السيرة والآيات عن الاعتبار – لا يجري في المقام، لأنّ الكلام في حجّية الاستصحاب ولا يمكن إثباتها بالاستصحاب، كما هو ظاهر»[1].

تأييد السيد محمد تقي الحكيم القول بإمضاء الشارع للسيرة العقلائية

السيد محمد تقي الحكيم أيّد القول بإمضاء الشارع للسيرة العقلائية، حيث قال: «وإذا صحّ ما ذكرناه من كونها من الظواهر الاجتماعية العامّة، فعصر النبيّ صلى الله عليه وآله ما كان بدعاً من العصور ولا مجتمعه بدعاً من المجتمعات ليبتعد عن تمثّل وشيوع هذه الظاهرة، فهي بمرأى من النبي صلى الله عليه وآله – حتماً – ولو ردع عنها لكان ذلك موضع حديث المحدثين، وهو ما لم يحدّث عنه التأريخ، فعدم ردع النبي صلى الله عليه وآله عنها يدلّ على رضاه وإقراره لها، وبخاصّة وهو قادر على الردع عن مثلها، وليس هناك ما يمنعه عنه. ودعوى الردع عنها بالآيات الناهية عن

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص١١-١٢.

العمل بالظنّ يرد عليها ما سبق أن أوردناه في مبحث السنّة عندما تحدّثنا عنها وحسابها نفس الحساب»[1].

الدليل الثالث: الإجماع

لعل أوّل من استدلّ على الاستصحاب من أعلام الإمامية هو المحقّق الحلي حيث قال: «أطبق العلماء على أن مع عدم الدلالة الشرعية يجب (بقاء) الحكم على ما تقتضيه البراءة الأصلية، ولا معنى للاستصحاب إلّا هذا»[2].

وجاء من بعد العلامة الحلّي، حيث قال: «الاستصحاب الأقرب أنه حجّة... ولإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشكّ في أنه هل طرأ ما يزيله أم لا، وجب الحكم بالبقاء على ما كان أوّلاً»[3].

ونقل الإجماع أيضاً عن صاحب المعالم والفاضل الجواد، كما ذكر الشيخ ذلك في فرائد الأصول[4].

مناقشة الأعلام للإجماع

• ناقش المحقّق الخراساني الاستدلال بالإجماع على حجّية الاستصحاب بقوله: «وفيه: إن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما له مبانٍ مختلفة في غاية الإشكال، ولو مع الاتفاق، فضلاً عما إذا لم يكن وكان مع الخلاف من المعظم، حيث ذهبوا إلى عدم حجّيته مطلقاً أو في الجملة، ونقله موهون جداً لذلك، ولو قيل بحجّيته لولا ذلك»[5].

• وقال المحقّق الاصفهاني في شرح عبارة صاحب الكفاية: «ناقش المصنّف في

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ص٤٦٠.

(٢) معارج الأصول: ص٢٠٨.

(٣) مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ص٢٥٠ – ٢٥١.

(٤) انظر فرائد الأصول: ج٣، ص٥٤.

(٥) كفاية الأصول: ص٣٨٨.

الإجماع بما حاصله: أن الإجماع إمّا محصّل وإمّا منقول، ويرد على الأوّل وجهان:

الأوّل: أن تحصيل الإجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام في المسألة التي لها مدارك مختلفة في غاية الصعوبة حتّى مع الاتفاق، لعدم كشفه عن إجماع تعبّدي، لاحتمال استناد بعضهم إلى بعض تلك المباني، وبعضهم إلى بعضها الاخر، فيكون الإجماع حينئذٍ مدركياً، ولا أقلّ من احتمال مدركيّته، ومن المعلوم أنه لا عبرة به، إذ العبرة بالمدرك. ووجه عدم كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام – الذي هو مناط حجّية الإجماع– واضح، إذ يمكن أن يكون المتشبّث في اعتبار الاستصحاب ببناء العقلاء مثلاً منكراً له بناء على عدم تمامية مستنده المزبور؛ لعدم تمامية سائر الأدلّة أيضاً في نظره.

الثاني: أن دعوى الإجماع باطلة من أساسها، لكثرة الأقوال في المسألة، ومع كثرتها لا يحصل الاتفاق أصلاً. ويرد على الثاني أيضاً وجهان:

الأوّل: أن الإجماع المنقول ليس حجّة في خصوص المقام، لكون نقله موهوناً، لخلاف المعظم.

الثاني: أن الإجماع المنقول ليس حجّة في نفسه كما ثبت في محلّه»[1].

الدليل الرابع: الاستقراء

ذكر الاستدلال بالاستقراء على الاستصحاب الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية، حيث قال: «والأَولى التمسّك بالاستقراء. ويقال: إنّ الفقهاء ربّما يحكمون بحكم كلّي بتتبّع جزئيّات كثيرة غاية الكثرة، إلى حدّ يحصل لهم الاعتقاد بعدم مدخليّة الخصوصيّة مثل: حكمهم بحجيّة شهادة العدلين شرعاً، وغير ذلك. وهذه الكثرة موجودة في الاستصحاب، إلى حدّ رسخ في أذهان المتشرّعة: أنّ الحكم الشرعيّ إذا ثبت فثبوت خلافه يحتاج إلى دليل شرعيّ،

---

(١) منتهى الدراية: ج٧، ص٦٩.

ويصعب عليهم تجويز خلاف ذلك، ولذلك لا يزال فقهاؤنا يتمسّكون بذلك في كتبهم الاستدلاليّة والفقهيّة من دون تأمّل وتزلزل.

و الحاصل: انّ هذا الاستقراء، والأخبار الظاهرة في حجّيّة الاستصحاب المشيرة إلى ما حصل من الاستقراء تكفي للحكم»[1].

واستدلّ به الشيخ الأنصاري على مختاره في الاستصحاب، حيث يقول: (إنّا تتبّعنا موارد الشكّ في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع، فلم نجد من أوّل الفقه إلى آخره مورداً إلّا وحكم الشارع فيه بالبقاء ... والإنصاف: أن هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع»[2].

مناقشة الاستدلال بالاستقراء

لم أعثر بعد الشيخ الأنصاري على من استدلّ بالاستقراء على حجّية الاستصحاب، ولعل العلة في ذلك هي أن هذا الاستقراء ناقص ولا يفيد الاطمئنان الكامل.

والمتحصّل: أن جميع هذه الوجوه لا تنهض لإثبات حجّية الاستصحاب.

والعمدة في الاستدلال على الاستصحاب هو النصوص الروائية المتعدّدة كما سيتّضح لاحقاً.

---

(١) الفوائد الحائرية: ص٢٧٦.

(٢) فرائد الأصول: ج٣، ص٥٤ – ٥٥.

(٦٣)

الروايات الدالة على الاستصحاب

الرواية الأولى

- في فقه الرواية – الاحتمالات في الجزاء
  - ✓ أن يكون الجزاء محذوفاً ومقدّراً
  - ✓ الجزاء هو قوله: فإنه على يقين من وضوئه
  - ✓ الجزاء هو قوله: ولا ينقض اليقين بالشك
- هل نظر الرواية إلى الاستصحاب أم إلى قاعدة المقتضى والمانع؟
- هل يستفاد من الرواية جعل الاستصحاب قاعدة عامّة؟
- حجية المضمرات
- عدم اختصاص الرواية بالشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة

ولمّا كان أهمُّ أدلَّتِها الروايات، فسنعرضُ فيما يلي عدداً من الروايات التي استُدِلَّ بها على الاستصحاب كقاعدةٍ عامّة:

الروايةُ الأولى: روايةُ زرارةُ (قال: قلتُ له: الرجلُ ينامُ وهو على وضوءٍ، أتُوجِبُ الخَفْقَةُ والخَفْقَتانِ عليه الوضوءَ؟

فقال: يا زرارة، قد تنامُ العينُ ولا ينامُ القلبُ والأُذنُ، فإذا نامتِ العينُ والأُذن والقَلبُ وَجَبَ الوضوءُ.

قلت: فإنْ حُرِّك على جنبه شيءٌ ولم يَعلم به؟ قال: لا حتّى يستيقنَ أنّه قد نام، حتّى يجيءَ من ذلك أمرٌ بيّنٌ، وإلاّ فإنّه على يقينٍ من وضوئه، ولا تَنقُضُ اليقينَ أبداً بالشكِّ وإنما تنقُضُه بيقينٍ آخر).

وتقريبُ الاستدلال: أنّه حكمَ ببقاءِ الوضوءِ مع الشكِّ في انتقاضهِ تمسّكاً بالاستصحاب، وظهورُ التعليلِ في كونه بأمرٍ عُرفيّ مركوزٍ يقتضي كونَ الملحوظ فيه كبرَى الاستصحابِ المركوزة، لا قاعدةً مختصّةً بباب الوضوء، فيتعيَّنُ حملُ اللامِ في اليقينِ والشكِّ على الجنسِ لا العهد إلى اليقينِ والشكِّ في بابِ الوضوءِ خاصّة، وقد تقدَّم في الحلقةِ السابقةِ تفصيلُ الكلامِ عن فقهِ فقرةِ الاستدلال، وتقريبِ دلالتِها وإثباتِ كلِّيَّتِها فلاحِظْ.

الشرح

العمدة في الاستدلال على الاستصحاب الروايات، حيث يستفاد منها كبرى كلّيةِ قاعدةِ الاستصحاب، وفيما يلي نستعرض هذه الروايات:

الرواية الأولى

من الروايات التي استدلّ بها على حجّية الاستصحاب صحيحة زرارة الواردة في باب نواقض الوضوء من الوسائل، فإنّه روى عن محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، قال: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوءٍ أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال:

يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجَب الوضوء. قلت: فإن حُرّك على جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: لا حتّى يستيقن أنه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ، وإنما تنقضُه بيقين آخر»[1].

وهذه الرواية مضمرة، لعدم ذكر الإمام المسؤول فيها؛ إلَّا أن إضمارها لا يقدح في صحّتها، لأنّ الراوي الأخير لها هو مما أجمعت العصابة على تصديقه، فقد قال النجاشي فيه: « زرارة بن أعين بن سنسن مولى لبني عبد الله بن عمرو السمين بن أسعد بن همّام بن مرّة بن ذهل بن شيبان، أبو الحسن. شيخ أصحابنا في زمانه ومتقدّمهم، وكان قارئاً فقيهاً متكلّماً شاعراً أديباً، قد اجتمعت فيه خلال الفضل والدين، صادقاً فيما يرويه»[2].

---

(١) وسائل الشيعة، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، ح١.

(٢) رجال النجاشي: ص١٧٥.

وقال الكشي: «أجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأوّلين من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام، وانقادوا لهم بالفقه [ثم قال] أفقه الأوّلين ستّة: زرارة، و...وأفقه الستّة زرارة»(١).

ومن هنا نقول من البعيد أن زرارة يستفتي غير الإمام عليه السلام (٢).

تقريب الاستدلال بالرواية

دلالة الرواية على الاستصحاب والبناء على الحالة السابقة واضحة، حيث نجد أن الإمام عليه السلام حكم ببقاء الوضوء مع الشكّ في انتقاضه بالنوم، تمسّكاً باستصحاب الحالة السابقة وهي حالة كون المكلّف على وضوء.

لكن هذا الاستدلال بنحو الإجمال؛ لوجود مناقشات في دلالة الرواية على الاستصحاب، وعليه فلابدّ من البحث في جهات ثلاث، وحيث إنّ تفصيل الكلام تقدّم في الحلقة الثانية، سوف نتعرّض لهذه الجهات بنحو الإجمال.

الجهة الأولى: في فقه الرواية.

الجهة الثانية: البحث في أن نظر الرواية إلى الاستصحاب أم إلى قاعدة المقتضي والمانع؟

الجهة الثالثة: لو سلّم دلالة الرواية على الاستصحاب، لكن أيستفاد منها جعل الاستصحاب قاعدة كلّية في كثير من أبواب الفقه أم مختصّة بباب الوضوء؟

الجهة الأولى: في فقه الرواية

والبحث في هذه الجهة في تحليل مفاد قوله عليه السلام «**وإلّا فإنه على يقينٍ من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ**»؛ وذلك من خلال البحث في نقطتين:

---

(١) رجال الكشي، ص١٧٠؛ نقلاً عن: نقد الرجال للتفرشي: ج٢، ص٢٥٥.

(٢) سيأتي في التعليق على النصّ البحث في حجّيّة المضمرات، مضافاً الى إثبات أن الامام الذي سأله زرارة هو الإمام الباقر عليه السلام.

النقطة الأولى: في كيفية اعتبار الشكّ ناقضاً لليقين؛ بمعنى: كيف اعتبر البناء على الشكّ نقضاً لليقين، مع أن اليقين بالطهارة حدوثاً باقٍ وثابت على حاله، أمّا الشكّ فقد حصل في البقاء لا في الحدوث؟

ففي هذه الحالة لو بنى المكلّف على أنه محدث، فلا يكون ذلك منافياً لليقين بالطهارة حدوثاً، فكيف يسند نقض اليقين إلى الشكّ؟

الجواب: يعتبر الشكّ ناقضاً لليقين إذا أُلغيت ملاحظة الزمان.

وتوضيح ذلك: هو أن الشكّ يكون ناقضاً تكوينياً لليقين فيما لو تعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين، وهذا لا يحصل إلّا إذا سرى الشكّ إلى نفس اليقين السابق واتّحد معه زماناً، وحينئذٍ لايمكن أن يجتمع اليقين مع الشكّ في زمان واحد وعلى متعلّق واحد، كما هو الحال في قاعدة اليقين.

أمّا إذا تغاير المتعلّقان فلا تنافي بين اليقين والشكّ، فيمكن أن يجتمعا، ولا يكون الشكّ ناقضاً تكوينياً لليقين، كما إذا تعلّق اليقين بالحدوث وتعلّق الشكّ بالبقاء، كما في الاستصحاب.

وعلى هذا الأساس نعرف أن الشكّ في قاعدة اليقين ناقض تكوينيّ لليقين المفترض فيها؛ لوحدة متعلّقيهما ذاتاً وزماناً، وأن الشكّ في مورد الاستصحاب ليس ناقضاً تكوينياً لليقين المفترض فيه؛ لأنّ أحدهما متعلّق بالحدوث، والآخر متعلّق بالبقاء، ولهذا يجتمعان في وقت واحد.

إلّا أنه بالرغم من ذلك قد يسند نقض اليقين إلى الشكّ، فيقال إنّه ناقض لليقين، وذلك فيما لو أُعملت عناية عرفية وهي أن تلغى ملاحظة الزمان، فلا يكون الشيء مقطّعاً إلى زمانين، زمان الحدوث وزمان البقاء، بل نلحظه بما هو أمر واحد، وبهذا الاعتبار جرى التعبير في الرواية بالنقض، حيث أسند النقض إلى الشكّ ونهي عن جعله ناقضاً.

النقطة الثانية: في تحديد عناصر الجملة الشرطية في كلام الإمامعليه السلام؛ وهي

قوله عليه السلام: «**حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن..**»، فإنها جملة شرطية، والشرط فيها هو: إن لم يستيقن أنّه قد نام، وأمّا الجزاء ففيه ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الجزاء محذوفاً ومقدّراً

والجزاء المقدّر هو «فلا يجب عليه الوضوء» ويكون قوله: «**فإنه على يقين ..**» تعليلاً للجزاء المحذوف، وهذا ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري قدس سره حيث قال: «إن جواب الشرط في قوله عليه السلام: «وإلا فإنّه على يقين» محذوف، قامت العلّة مقامه لدلالتها عليه، وجعلها نفس الجزاء يحتاج إلى تكلّف، وإقامة العلّة مقام الجزاء لا تحصى كثرةً في القرآن وغيره، مثل قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى**﴾ (طه: ٧)، وقوله ﴿**إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ**﴾ (الزمر: ٧)، وقوله ﴿**وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ**﴾ (النمل: ٤٠)، وقوله ﴿**وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْ الْعَالَمِينَ**﴾ (آل عمران: ٩٧)، وقوله ﴿**فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْماً لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ**﴾ (الأنعام: ٨٩)، وقوله ﴿**إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ**﴾ يوسف: ٧٧، وقوله ﴿**إِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَد كُذِّبَتْ...**﴾ فاطر: ٤، إلى غير ذلك، فمعنى الرواية: إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، لأنّه على يقين من وضوئه في السابق»[1].

مناقشة الاحتمال الأوّل: يلاحظ على هذا الاحتمال ما يلي:

أوّلاً: أنه التزام بالتقدير، وهو خلاف الأصل في المحاورة.

ثانياً: أنّه التزام بالتكرار بلا فائدة؛ لأنّ عدم وجوب الوضوء يكون قد بُيّن مرّتين، مرّة قبل الجملة الشرطية، ومرّة في جزائها المقدر، وهذا ما أشار إليه المحقّق النائيني قدس سره، حيث قال: «إنه على هذا يلزم التكرار في الجواب وبيان

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٥٦.

حكم المسؤول عنه مرّتين بلا فائدة، فإن معنى قوله عليه السلام: **(لا، حتّى يستيقن)** عقيب قول السائل: (فإن حُرّك في جنبه شيء) هو أنه لا يجب عليه الوضوء، فلو قدر جزاء قوله: (وإلّا) بمثل (فلا يجب عليه الوضوء) يلزم التكرار في الجواب، من دون أن يتكرّر السؤال، وهو لا يخلو عن حزازة»[1].

جواب السيد الشهيد على مناقشة النائيني

أمّا الجواب على الملاحظة الأولى- وهي أن التقدير خلاف الأصل- فهو أن التقدير في مثل المقام ليس على خلاف الأصل؛ لوجود القرينة المتّصلة على تعيينه وبيانه، حيث صرّح بعدم وجوب الوضوء قبل الجملة الشرطية مباشرة؛ لأنّ الإمام عليه السلام حينما أجاب زرارة، صرّح بعدم وجوب الوضوء بقوله عليه السلام «لا» أي لا يجب الوضوء، وعليه فيكون تقدير الجزاء بـ«فلا يجب الوضوء» تقديراً بعد تصريح، وهو ليس مخالفاً للأصل في باب المحاورات العرفية.

أمّا الجواب على الملاحظة الثانية – أنه يلزم التكرار- فإنّ التكرار الملفّق من التصريح والتقدير ليس على خلاف الطبع، وليس هذا تكراراً حقيقياً، بمعنى تكرار نفس اللفظ حتّى يكون خلاف الأصل في المحاورات العرفية، كما هو واضح، فهذا الاحتمال لا غبار عليه من هذه الناحية.

الاحتمال الثاني: الجزاء هو قوله «فإنّه على يقين من وضوئه»

فيتخلّص بذلك من التقدير، فيكون جملة خبرية أُريد بها الإنشاء ككثير من الجمل الخبرية الواقعة في مقام الإنشاء.

وقد ذهب إلى ذلك المحقّق الأصفهاني قدس سره، حيث قال: «من الواضح أن الإخبار عن الكون على يقينه بالوضوء – في مقام البعث إلى كونه باقياً على يقينه وثابتاً عليه – حقيقة إبقاء اليقين، وعدم رفع اليد عنه، وهو معنى معقول كسائر

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٣٣٦.

موارد الجملة الخبرية، المراد منها البعث إلى ما أخبر عن وقوعه»[١].

وأفاد المحقّق النائيني بأن هذا الاحتمال هو المتعيّن، حيث قال قُدّس سرّه: «فيتعيّن أن يكون قوله عليه السلام (فإنه على يقين من وضوئه) هو الجزاء، بتأويل الجملة الخبرية إلى الجملة الانشائية»[٢].

مناقشة الاحتمال الثاني: يلاحظ على هذا الاحتمال أنّه لا ربط فيه بين الشرط والجزاء؛ لأنّ اليقين بالوضوء غير مترتّب على عدم اليقين بالنوم، بل هو ثابت على أيّ حال، وهذه الملاحظة ذكرها المحقّق الخراساني قُدّس سرّه في كفايته، حيث قال: «واحتمال أن يكون الجزاء هو قوله: (فإنه على يقين.. إلى آخره) غير سديد، فإنه لا يصحّ إلّا بإرادة لزوم العمل على طبق يقينه، وهو إلى الغاية بعيد»[٣].

تعديل الشهيد الصدر للاحتمال الثاني

التصوير الصحيح لحفظ الترتّب بين الشرط والجزاء، هو أن يحمل قوله «فإنه على يقين من وضوئه» على أنه جملة إنشائية يراد بها الحكم بأنه متيقّن تعبّداً لا جملة خبرية تتحدّث عن اليقين الواقعي بوقوع الوضوء منه؛ فإنّ اليقين التعبّدي بالوضوء يمكن أن يكون مترتّباً على عدم اليقين بالنوم؛ لأنّه حكم شرعي، خلافاً لليقين الواقعي بالوضوء فإنه ثابت على أيّ حال.

وقد أجاب الشهيد الصدر عمّا ذكره هو قُدّس سرّه من تعديل للاحتمال الثاني- بأن يحمل قوله «فإنه على يقين من وضوئه» على أنه جملة إنشائية يراد بها الحكم بأنه متيقّن- وحاصل الجواب هو أن حمل الجملة المذكورة على الإنشاء خلاف ظاهرها عرفاً؛ لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» أنها جملة

---

(١) نهاية الدراية: ج٣، ص٤٣.

(٢) فوائد الأصول: ج٤، ص٣٣٧.

(٣) كفاية الأصول: ص٣٨٩.

خبرية تخبر عن اليقين السابق بالوضوء، لا أنها جملة إنشائية.

إن قلت: إن استعمال الجملة الخبرية وإرادة الإنشاء حاصل في موارد كثيرة في الشريعة، كما في تعبيرات الأئمة عليهم السلام بقولهم «يعيد» وإرادة الإنشاء، فلماذا لا يكون المقام من هذا القبيل؟

قلت: إن استعمال الجملة الخبرية وإرادة الانشاء ممكن في الجملة الفعلية لا الاسمية كما في المقام، إذ لم يعهد استعمال الجملة الاسمية في مقام الإنشاء. وإلى هذا الجواب أشار السيد الخوئي قدس سره بقوله: «لم نعثر على استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب، بأن يقال زيد قائم – مثلاً– ويراد به: يجب عليه القيام. نعم، الجمل الخبرية الفعلية استعملت في مقام الطلب كثيراً: أعاد، أو يعيد، أو من زاد في صلاته استقبل استقبالاً. وأمّا الجملة الاسمية فلم يعهد استعمالها في مقام إنشاء الطلب»[1].

الاحتمال الثالث: الجزاء هو قوله «ولا ينقض اليقين بالشكّ»

أي أن المكلّف إذا لم يستيقن أنه نام، فحيث إنّه على يقين من وضوئه، فلا ينقض اليقين بالشكّ.

وأمّا قوله «فإنه على يقين من...» فهو تمهيد للجزاء أو تتميم للشرط[2].

مناقشة الاحتمال الثالث: هذا الاحتمال أضعف من سابقه، لأنّ الجزاء لا يناسب الواو، أي أنه لو كان قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» هو الجزاء لما صحّ تصديره بالواو، بل الصحيح أن يكون إمّا مصدّراً بالفاء أو مجرّداً عنهما، وإلى هذا الضعف في هذا الاحتمال أشار المحقّق الخراساني في الكفاية[3].

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص١٧.

(٢) هنالك احتمالان آخران للجزاء لم يتعرّض لهما المصنّف، نذكرهما في التعليق على النصّ.

(٣) كفاية الأصول: ص٣٨٩.

مختار الشهيد الصدر

بعد بطلان الاحتمالين الثاني والثالث، يتبيّن أن الأقوى هو الاحتمال الأوّل، وهو أن الجزاء محذوف ومقدّر، وتقديره: لا يجب عليه الوضوء.

نعم، هناك إشكال يرد على الاحتمال الأوّل، لابدّ من الاجابة عنه لكي يحكم بصحّته، وحاصل هذا الإشكال هو أن الجزاء المقدَّر هو «فلا يجب الوضوء» وأمّا قوله (**فإنه على يقين من وضوئه**) فهو بمثابة التعليل لهذا الجزاء، أي: أن سبب عدم وجوب إعادة الوضوء عند الشكّ هو كون المكلّف على يقين واقعي حقيقي سابقاً.

لكن الظاهر من قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» هو أن المكلّف على يقين فعليّ الآن بالوضوء، لا أنه على يقين بالوضوء في السابق، ومن الواضح أن اليقين الفعلي لا ينسجم مع اليقين الواقعي، لأنّ اليقين الواقعي بالوضوء ليس فعلياً، بل المناسب حينئذٍ أن يقال (فإنه كان على يقين من وضوئه)، فظهور الجملة المذكورة في فعلية اليقين قد يتّخذ قرينةً على حملها على الإنشائية لا الإخبار، وهو ما يتوافق مع الاحتمال الثاني المتقدّم.

فإن قيل: لمَ تفترضون أن فعلية اليقين لا تنسجم مع حمله على اليقين الواقعي؟

قلنا: إن إسناد النقض إلى الشكّ في جملة (ولا ينقض اليقين بالشك) إنّما يصحّ إذا أُلغيت خصوصية الزمان وعدم تقطيع الشيء إلى حدوث وبقاء، كما تقدّم توضيحه، وبناء على هذا لا يكون الشكّ ناقضاً لليقين ولا يكون اليقين فعلياً حينئذٍ؛ لعدم إمكان اجتماع يقينٍ فعليّ بالوضوء مع شكٍّ فعليّ به أيضاً.

وبهذا يتبيّن أن هذا الاعتراض على الإشكال غير تامّ، لذا لابدّ من دفع الإشكال لكي يتمّ الاحتمال الأوّل في تصوير الجزاء.

ولدفع الإشكال نقول: الظاهر أن ظهور جملة (فإنه على يقين من وضوئه) في أنه جملة خبرية لا إنشائية، أقوى من ظهور اليقين في الفعلية، وهكذا نعرف

أن مفاد الرواية أنّه إذا لم يستيقن بالنوم فلا يجب الوضوء، لأنّه كان على يقين من وضوئه ثم شكّ، ولا ينبغي أن ينقض اليقين بالشكّ، ولذا قال الشهيد الصدر في دلالة الرواية على الاستصحاب: «ودلالتها على الاستصحاب والبناء على الحالة السابقة واضحة، وإنما نوقش فيها بابداء احتمال اختصاصها بباب الوضوء مطلقاً أو عند الشكّ في النوم»[1] وسيأتي البحث في الرواية وبيان استفادة الاستصحاب كقاعدة عامّة.

الجهة الثانية: نظر الرواية إلى الاستصحاب أم إلى قاعدة المقتضي والمانع؟

قد يقال: إن مورد جريان الاستصحاب هو أن يتعلّق الشكّ في بقاء المتيقّن، وليس الحال في الرواية كذلك؛ لأنّ الوضوء ليس قابلاً للاستمرار والبقاء ليعقل الشكّ في بقائه، وإنما الشكّ في حدوث النوم، وينطبق ذلك على قاعدة المقتضي والمانع، لأنّ الوضوء مقتضٍ للطهارة، والنوم رافع ومانع عنها، فالمقتضي في مورد الرواية معلوم وهو الطهارة، والمانع مشكوك وهو النوم، فيبني على أصالة عدم المانع وثبوت المقتضَى - بالفتح -.

وأجيب عنه: بأن الوضوء قد فُرض له في الشريعة بقاء واستمرار، ولهذا عُبِّر عن الحدث بأنه ناقض للوضوء، كما يقال للمصلّي بأنه على وضوء، وليس ذلك إلّا لافتراضه أمراً مستمرّاً فيتعلّق الشكّ ببقائه، وينطبق على الاستصحاب.

قال المصنّف: «إن الوضوء على ما يستفاد من إطلاقه الشرعي والمتشرّعي في الروايات قد اعتبر بنفسه أمراً قابلاً للدوام والاستمرار، فالمكلّف بعد إيقاع فعل الوضوء يكون على وضوء بحيث يعتبر نفس وضوئه أمراً باقياً تعبّداً واعتباراً، ومن هنا يسند إليه النقض في أدلّة النواقض، وأيضاً في نفس الحديث قد عبّر في صدره (الرجل ينام وهو على وضوء) فكلمة الوضوء في ألسنة

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٥.

الروايات لابدّ وأن تحمل على هذا المعنى، ومعه تكون أركان الاستصحاب – أعني اليقين والشكّ – مما يمكن افتراض تعلّقها بالوضوء بهذا المعنى. بل حمل الحديث على قاعدة المقتضي والمانع خلاف الظاهر، لأن مقتضى سياق حذف متعلّق اليقين والشكّ في الجملة الثانية، وكذلك إسناد النقض إليهما، وحدة متعلّقهما، وفي قاعدة المقتضي والمانع لا يكون المتعلّق واحداً، كما لا يخفى»[١].

الجهة الثالثة: هل يستفاد من الرواية جعل الاستصحاب قاعدة عامة؟

بعد أن تبيّن دلالة الرواية على الاستصحاب، يقع الكلام في أنه هل يستفاد منها جعل الاستصحاب على وجه كلّي كقاعدة عامة، أم لا تدلّ على أكثر من جريان الاستصحاب في باب الوضوء عند الشكّ في الحدث؟

ذهب المصنّف الى أن الصحيح هو إمكان الاستفادة من الرواية كقاعدة عامّة للاستصحاب بتقريب أن قضية الاستصحاب قضية ارتكازية بقوله عليه السلام: (**فإنه على يقين من وضوئه**)، بتقريب: أنه ظاهر في أن التعليل فيه يكون بأمر مرتكز في الذهن، وعليه فسعة حجّية الاستصحاب وضيقها تدور مدار هذا الارتكاز المدار موردها، وحيث أن ذلك الارتكاز ثابت في غير موردها، فيكون قرينة على التعدي من موردها إلى سائر الموارد.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «إن التعليل إذا كان بشيء مركوز في أذهان العرف فلا محالة يكون ظاهراً في التقريب والإشارة الى النكتة المركوزة بحدودها سعةً وضيقاً، والمركوز في الأذهان هو عدم نقض اليقين بما هو يقين بلا خصوصية لتعلّقه بالوضوء أو بغيره، ومن هنا يستفاد الإطلاق والتعميم»[٢].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٣٥.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٨.

هناك وجوه وقرائن أخرى ذكرها الأعلام لتعدّي الرواية من موردها الى سائر الموارد، =

تعليق على النص

• قوله: «**الرواية الأولى**». في المقام ثلاثة أبحاث:

البحث الأول: في كون الإمام الذي سأله زرارة هو الإمام الباقر عليه السلام

إن الرواية وإن كانت مضمرة في التهذيب، إلا أنها مسندة إلى مولانا أبي جعفر الباقر عليه السلام في جملة من كتب أصحابنا الأجلّة كالقوانين[١] والفصول[٢]، وذكر صاحب منتهى الدراية أنها مسندة في جملة من الكتب (كالحدائق ومناهج الفاضل النراقي والفوائد المدنية للأمين الاسترابادي، ومحكي فوائد العلامة الطباطبائي وفوائد الوحيد البهبهاني ومفاتيح الأصول والوافية، ومن المعلوم أن إسناد هذه العدّة من أساطين المذهب للرواية إلى المعصوم عليه السلام يكشف عن ظفرهم بالأصل المشتمل على الرواية مسندة، ومثله يورث الوثوق بل القطع باتّصال السند بالإمام عليه الصلاة والسلام)[٣].

البحث الثاني في صحة الرواية

صحيحة زرارة الأولى: مما لا ينبغي الإشكال في صحّة سندها، لكون رواتها من الأجلّة والثقات، إذ رواها شيخ الطائفة هكذا: (وبهذا الإسناد عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة، قال: قلت له...)[٤]. أمّا الحسين ومن قبله فمن الثقات وأعيان المذهب. وأما طريق الشيخ إلى الحسين فهو كما ذكره في الحديث الثامن من نفس الباب (أخبرني به الشيخ أيّده الله من

= نتعرّض لها في التعليق على النصّ، مضافاً إلى وجود جهة ثالثة في الرواية سوف نتعرّض لها في التعليق، وهي: هل الرواية شاملة للشبهة الحكمية والموضوعية أم مختصّة بأحدهما؟

(١) قوانين الأصول:ج٢، ص ٢٧٨.

(٢) الفصول الغروية: ص٣٧٠.

(٣) منتهى الدراية:ج٣، ص٣٨.

(٤) وسائل الشيعة: ج١، ص١٧٥، وتهذيب الأحكام: ج١، ص ٨.

أحمد بن محمد بن الحسن عن أبيه عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بـن محمـد بن عيسى، وعن الحسين بن الحسن بن أبان جميعاً عن الحسين بن سـعيد). وهـذا الطريق وإن أمكن البحث في صحّته من جهة عدم التنصيص على وثاقة أحمد بـن محمد بن الحسين بن الوليد وإن كان من المشايخ العظام، لكن للشيخ إلى محمد بـن الحسن بن الوليد طريقاً آخر ذكـره في مـشيخة التهـذيب[1]، والواسـطة فيـه أبـو الحسن علي بن أبي جيد القمّي، وهو موثق بتوثيق النجاشي لمشايخه عمومـاً. وأمـا ابن الوليد والصفّار وأحمد بن محمد بن عيسى فجلالة شأنهم غير خفية[2].

البحث الثالث: في حجّية المضمرات

الجهة الأولى: في تعريف المضمر

المضمر: هو الذي يكنّى فيه عن ذكر اسـم المـسؤول بـذكر ضـميره. كـأن يقول الراوي (سألته) أو (سمعته) أو (عنه) أو (قال) أو (يقول).

والمضمرات: مجموعة كبيرة مـن الأحاديـث أثبتهـا مـشايخنا الأقـدمون في مجاميعهم ومن أشهرها: مضمرات سماعة بن مهران (وتبلـغ ثلاثمائـة وتـسعين مـورداً)[3]، ومـضمرات زرارة بـن أعـين (وتبلـغ ثمانيـة وسـبعين مـورداً)[4]، ومضمرات محمد بـن مـسلم الثقفـي، ومـضمرات عـلي بـن جعفـر. وتـسمّى المضمرة بـ(المقطوعة) أيضاً.

الجهة الثانية: عوامل الإضمار

علّل الأعلام وقوع الإضمار لعوامل متعدّدة منها:

---

(١) تهذيب الأحكام: ج١٠، ص٦٥ من المشيخة.

(٢) انظر منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ج٧، ص٧٢.

(٣) معجم رجال الحديث: ج٩، ص٣٠٩.

(٤) معجم رجال الحديث: ج٨، ص٢٥٥.

١ . **التقية**: ذلك أن بعض الرواة كـان لا يـستطيع التـصريح باسـم الإمـام لظروف سياسية قاسية كان يعيشها تحت سطوة القمـع والإرهـاب الأمـوي أو العباسي فيستعمل الكناية (الضمير) . وهو أمـر معـروف تاريخيـاً لا يحتـاج إلى التدليل والتمثيل .

٢ . **تقطيع الأخبار من الأصول**: وكان يحدث هذا التقطيع في موضعين:

أ) **الكتب**: وذلك حينما تأتي مرويّات المؤلّف في كتابه كلّه عن إمام واحـد، فيذكر اسمه في أوّل الكتاب، وبعد ذلك لايذكر اسم الإمـام مكتفيـاً بـضميره، اعتماداً على تصريحه بالاسم في أوّل الكتاب، اختصاراً ومراعاةً لقواعد البلاغـة الملزمة بالابتعاد عن التكرار المنافي للبلاغة.

ب) **الحديث الطويل**: وذلك أنّه قد يـروي الـراوي حـديثاً طـويلاً يـضمّ مجموعة كبيرة من الأسئلة وأجوبتها، فيذكر اسـم الإمـام في أوّل الحـديث، ثـمّ يقول: (وسألته عن كذا)، (فقـال كـذا) ... وهكـذا . وحيـنما جمعـت الجوامـع الكبرى عمد مؤلّفوها إلى تفريق الأحاديث التي في الكتاب أو الفقرات التـي في الحديث الطويل عـلى أبـواب الفقـه ومواضـيعه، ولم يـسمحوا لأنفـسهم بـأن يذكروا اسم الإمام في موضع الضمير لئلاّ يعدّ هذا منهم تصرّفاً في الحديث غير جائز.

وقد أشار الشيخ حسن صاحب منتقى الجـمان إلى ذلـك بقولـه: «يتّفـق في بعض الأحاديث عدم التصريح باسم الإمام الذي يروي الحديث عنه، بل يشار إليه بالضمير وظنّ جمع من الأصحاب أن مثله قطع ينافي الصحّة، وليس ذلـك على إطلاقه بصحيح، لأن القرائن في تلـك المواضـع تـشهد بعـود الـضمير إلى المعصوم عليه السلام بنحو من التوجيه الذي ذكرناه في إطلاق الأسـماء وحاصـله: أن كثيراً من قدماء رواة حـديثنا ومـصنّفي كتبـه كـانوا يـروون عـن الأئمـة عليهم السلام مشافهة، ويوردون مـا يروونـه في كتـبهم جملـة، وإن كانـت الأحكـام التـي في

الروايات مختلفة، فيقول في أوّل الكتاب: سألت فلاناً، ويسمّي الإمام الذي يروي عنه، ثم يكتفي في الباقي بالضمير فيقول: وسألته، أو نحو هذا، إلى أن تنتهي الاخبار التي رواها عنه. ولا ريب أن رعاية البلاغة تقتضي ذلك، فإن إعادة الاسم الظاهر في جميع تلك المواضع تنافيها في الغالب قطعاً. ولما أن نقلت تلك الأخبار إلى كتاب آخر صار لها ما صار في إطلاق الأسماء بعينه فلم يبق للضمير مرجع، لكن الممارسة تطلع على أنه لا فرق في التعبير بين الظاهر والضمير»[1] .

وقال الشيخ المامقاني في المقباس: «إن سبب الإضمار: إمّا التقية أو تقطيع الأخبار من الأصول . . فإنهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم: (سألت فلانًا عن كذا) و(سألته عن كذا .. فقال كذا) .. وهكذا. ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلّفة صار مشتبهاً»[2] .

وفي حواشي الروضة البهيّة تعليق على قول الشهيد الثاني في حقّ مضمرة محمد بن مسلم حيث قال: والرواية مجهولة المسؤول. ونصّه: «قوله والرواية مجهولة المسؤول هذا ليس طعناً في الرواية، لأن من عادة أصحاب الأئمةعليهم السلام أنهم كانوا يذكرون المسؤول في أول الرواية، ثم كانوا يقولون: (وسألته عن كذا) بإيراد ضمير المسؤول، ولما جمع المحدّثون الروايات وجعلوها أبواباً، أوردوها على ما وجدوها في كتب القدماء فصارت مقطوعة»[3] .

وقال صاحب الحدائق: «أما الإضمار في أخبارنا فقد حقّق غير واحد من أصحابنا أنه غير قادح في الاعتماد على الخبر، فإن الظاهر أن منشأ ذلك هو أن أصحاب الأصول لما كان من عادتهم أن يقول أحدهم في أول الكلام: (سألت فلاناً) ويسمّي الإمام الذي روى عنه، ثم يقول: وسألته أو نحو ذلك، حتى

(١) منتقى الجمان: ج٢، ص٤٤٢.

(٢) مقباس الهداية: ج١، ص٣٣٤.

(٣) الروضة البهية: ج٢، ص١٤١.

تنتهي الأخبار التي رواها، كما يشهد به ملاحظة بعض الأصول الموجودة الآن ككتاب علي بن جعفر وكتاب قرب الإسناد وغيرهما، وكان ما رواه عن ذلك الإمام عليه السلام أحكاماً مختلفة، فبعضها يتعلّق بالطهارة وبعض بالصلاة وبعض بالنكاح وهكذا، والمشايخ الثلاثة (رضوان الله عليهم) لما بوّبوا الأخبار ورتّبوها، اقتطعوا كلّ حكم من تلك الأحكام ووضعوه في بابه بصورة ما هو مذكور في الأصل المنتزع منه، وقع الاشتباه على الناظر فظنّ كون المسؤول غير الإمام عليه السلام وجعل هذا من جملة ما يطعن به في الاعتماد على الخبر»[1].

٣. **إتكال الراوي على القرينة المصاحبة** للحديث عند روايته له عن المعصوم التي اعتمد عليها في معرفة مرجع الضمير، لكن اختفت تلك القرينة بسبب الطوارئ للتراث.

الجهة الثالثة: في حجّية المضمرات

اختلف في حجّية الحديث المضمر ومشروعيّة الرجوع إليه واعتباره مصدراً، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: التفصيل

أي التفصيل بين ما إذا كان الراوي المضمر من أجلّة الرواة الفقهاء فمضمره حجّة، وبين غيره فلا يكون مضمره حجّة. وإليه ذهب الأكثر. جاء في حاشية (الروضة البهية) في طبعتها الحجرية شرحاً لقول الماتن (مقطوعة محمد بن مسلم): «المقطوعة هي الرواية التي لم يعلم فيها أن المروي عنه المعصوم أم لا، مثل قوله: (وسألته) ويقال لها المضمرة. فإن كان الراوي فيها من الأجلّة والأعيان مثل زرارة ومحمد بن مسلم، فالأظهر عند الأكثر حجّيتها، لأن الظاهر أن مثلهما لا يسأل إلا من المعصوم وإلا فلا) أي: وإن لم يكن

---

(١) الحدائق: ج١، ص٤٧٩.

الراوي من الأجلّة والأعيان فلا يقال بحجّية مقطوعته»[1].

وممن قال بهذا القول المحقّق الخراساني، حيث قال: تعقيباً على مضمرة زرارة التي استدلّ بها على حجّية الاستصحاب والتي يقول فيها زرارة: (قلت له: الرجل ينام ...): «وهذه الرواية وإن كانت مضمرة إلا أن إضمارها لا يضرّ باعتبارها حيث كان مضمِرها مثل زرارة، وهو ممن لا يكاد يستفتي من غير الإمام عليه السلام لا سيّما مع هذا الاهتمام المستفاد من تكرير السؤال»[2].

وقال السيد الخوئي تعقيباً على الرواية ذاتها: «أولاً ... وثانياً: بأن الإضمار من مثل زرارة لا يوجب القدح في اعتبارها، فإنه أجلّ شأناً من أن يسأل غير المعصوم ثم ينقل لغيره بلا نصب قرينة على تعيين المسؤول، فإنَّ هذا خيانة يجلّ مثل زرارة عنها، فإضماره يدلّ على كون المسؤول هو المعصوم يقيناً، غاية الأمر أنَّه لا يعلم كونه الباقر أم الصادق عليهما السلام. وهذا شيء لا يضرّ باعتبارها، ولا إشكال في سندها إلّا من جهة الإضمار؛ فإنّ جميع الرواة إماميون ثقات»[3].

القول الثاني: الحجّية مطلقاً

أي سواء كان الراوي لها من أجلّة الرواة وفقهائهم أم من غيرهم من الثقات، شريطة أن تتوافر الرواية على متطلّبات الصحّة الأخرى. وهو ظاهر كلام الشيخ صاحب المعالم الذي حكاه عنه الشيخ البحراني في (الحدائق) – بعد أن اختاره – قال في معرض الاستدلال على ما يعفى من الدم في الصلاة: «وثانيهما: حسنة محمد بن مسلم بطريق الشيخ المتقدم ذكره، ورواية إسماعيل الجعفي المتقدّمتان. وأجاب في المختلف عن الحسنة المذكورة بأن محمد بن مسلم لم

---

(١) الروضة البهية: ج٢، ص١٤١.

(٢) كفاية الأصول: ص٣٨٩.

(٣) مصباح الأصول: ج٣، ص١٤.

يسنده إلى الإمام عليه السلام، قال: وعدالته وإن كانت تقتضي الإخبار عن الإمام، إلا أن ما ذكرناه لا لبس فيه يعني حديث ابن أبي يعفور. ولله درّ المحقّق الشيخ حسن في (المعالم) حيث ردّ ذلك فقال: وأما جوابه عن الثاني فمنظور فيه، وذلك لأن الممارسة تنبّه على أن المقتضي لنحو هذا الإضمار في الأخبار ارتباط بعضها ببعض في كتب روايتها عن الأئمة عليهم السلام، فكان يتّفق وقوع أخبار متعدّدة في أحكام مختلفة مرويّة عن إمام واحد، ولا فصل بينها يوجب إعادة ذكر الإمام عليه السلام بالاسم الظاهر فيقتصرون على الإشارة إليه بالمضمر. ثم إنه لما عرض لتلك الأخبار الاقتطاع والتحويل إلى كتاب آخر تطرّق هذا اللبس. ومنشأه غفلة المقتطع لها، وإلا فقد كان المناسب رعاية حال المتأخّرين لأنهم لا عهد لهم بها في الأصول. واستعمال ذلك الإجمال إنما ساغ لقرب البيان، وقد صار بعد الاقتطاع في أقصى غاية البعد، ولكن عند الممارسة والتأمّل يظهر أنه لا يليق بمن له أدنى مسكة أن يحدّث بحديث في حكم شرعي ويسنده إلى شخص مجهول بضمير ظاهر في الإشارة إلى معلوم، فكيف بأجلّاء أصحاب الأئمة عليهم السلام كمحمد بن مسلم وزرارة وغيرهما. ولقد تكثّر في كلام المتأخرين ردّ الأخبار بمثل هذه الوجوه التي لا يقبلها ذو سليقة مستقيمة. هذا وقد كان الأولى للعلامة قدس سره في الجواب عن الاحتجاج بهذا الحديث بعد حكمه بصحّة حديث ابن أبي يعفور، ورجوع كلامه في جوابه، إلَّا أن حديث ابن أبي يعفور أرجح في الاعتبار من خبر ابن مسلم، أن يجعل في وجه الرجحان كون ذلك من الصحيح وهذا من الحسن»[1].

القول الثالث: عدم الحجّية مطلقاً

أي سواء كان الراوي المضمر من وجوه الرواة وفقهائهم كزرارة أو من

(١) الحدائق: ج٥، ص٣١١.

غيرهم من الثقات، لاحتمال عود الضمير فيها إلى غير المعصوم عليه السلام، وهو يكفي في عدم الحجّية . وذلك لأنه مع وجود الفقهاء، وأهل الفتوى والآراء كأصحاب الإجماع، وأن آراءهم كانت معروفة منتشرة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام كآراء يونس، والفضل بن شاذان وغيرهما، فلا يطمأن إلى أنه نقل قول الإمام، ولعلّه ذكر رأي نفسه.

نسب الشيخ حسن بن الشهيد الثاني هذا القول إلى جمع من الأصحاب . واختاره الشهيدان، حيث خدش الأوّل منهما في مضمر محمد بن مسلم: (سألته عن الرجل لا يدري صلّى ركعتين أم أربعاً؟ قال: يعيد الصلاة) بأنه مجهول المسؤول، وعقّبه الثاني بقوله: (فيحتمل كونه غير إمام)[1]. كما اختاره صاحب الجواهر حيث خدش في صحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع: (سأله رجل عن رجل مات وترك أخوين ... الخ) بأنه مضمر في (الكافي) و(التهذيب) فلا يصلح للمعارضة[2].

• قوله: «**الخفقة والخفقتان**».

قال في «الصحاح»: «خفق الرجل حرك رأسه وهو ناعس، وفي الحديث: كانت رؤوسهم تخفق خفقة أو خفقتين. وخفق الأرض بنعله. وكلّ ضرب بشيء عريض: خفق. يقال: خفقه بالسيف يخفق ويخفق، إذا ضربه به ضربة خفيفة»[3].

• قوله: «**وتقريب الاستدلال: أنه حكم ببقاء الوضوء مع الشكّ**».

ذكرنا في مطاوي البحث ثلاثة احتمالات في قوله عليه السلام: (وإلا فإنّه على يقين من وضوئه، ولاينقض اليقين بالشكّ أبداً) وهناك احتمالان آخرآن هما:

---

(١) شرح اللمعة:ج١، ص٧١٧.

(٢) جواهر الكلام: ج٢٩، ص١٩٠.

(٣) الصحاح: ج٤، ص١٤٦٩

الاحتمال الرابع: للمحقّق الأصفهاني

وهو أن يكون قوله: «**فإنه على يقين من وضوئه**» جزاءً مع الحفاظ على ظهوره في مقام الإخبار جداً، فيكون مفاد قوله: (وإلَّا فإنه على يقين من وضوئه) أنه إن لم يستيقن بالنوم الناقض فهو باقٍ على يقينه بوضوئه ولا موجب لانحلاله إلَّا الشكّ، ولا ينقض اليقين بالشكّ، فيكون قوله: (وإلا فإنه على يقين من وضوئه) بمنزلة الصغرى، وقوله: (ولا ينقض اليقين...) بمنزلة الكبرى.

وهذا ما ذكره المحقّق نفسه: «حيث إنّه النوم على الوضوء، فمنزلة اليقين بالنوم، من اليقين بالوضوء منزلة الرافع له بقاء، وترتّب الشيء - حدوثاً - على عدم مانعه، وترتّب الشيء - بقاءً - على عدم رافعه مصحّح للشرط والجزاء، والمفروض صحّة إسناد نقض اليقين إلى اليقين بخلافه، أو إلى الشكّ فيه بلحاظ تجريد متعلّق اليقين والشكّ عن الحدوث والبقاء. وإلَّا فلا يكون اليقين بعدم بقاء الشيء ناقضاً لليقين بحدوثه، ولا الشكّ في بقائه ناقضاً لليقين بحدوثه، وعليه فمفاد قوله عليه السلام (**وإلا فإنه على يقين من وضوئه**) هو أنه إن لم يستيقن بالنوم الناقض فهو باقٍ على يقينه بوضوئه، ولا موجب لانحلاله واضمحلاله إلّا الشكّ، ولا ينقض اليقين بالشكّ. فقوله عليه السلام: (**وإلَّا فإنه...**) بمنزلة الصغرى، وقوله: (**ولا ينقض اليقين**) بمنزلة الكبرى. وهذا أوجه الوجوه الأربعة، لأنّ ظاهر الجملة الشرطية كون الواقع بعد الشرط جزاءً لا علّة له، وظاهر الجملة الخبرية كونها بعنوان الحكاية جداً لا بعنوان البعث والزجر، فالتوطئة والعلية والإنشائية خلاف الظاهر»[1].

الاحتمال الخامس: للإمام الخميني

وحاصله أن يكون الجزاء لقوله: (وإلا) مقدّراً، لكن المقدَّر ليس ما ذكره الشيخ، بل يكون المقدّر: (وإن وجب الوضوء قبل الاستيقان لزم نقض اليقين

---

(١) نهاية الدراية: ج٣، ص٤٥.

بالشك). وقوله: (فإنه على يقين) قرينة على المقدّر وبيان لفساد نقض اليقين بالشكّ ولزومه أيضاً.

وبتعبيره قَدَّسَ سِرَّهُ: «إن الجزاء هو قوله: فإنه على يقين من وضوئه، فحينئذٍ لابدّ من تقدير، كقوله: فيجب البناء على يقين من وضوئه أو يجري على يقين منه، أو يكون ذلك كناية عن لزوم البناء العملي على اليقين، وأمّا القول بأن الجزاء هو نفس قوله: فإنه على يقين من وضوئه، من غير تقدير بتأويل الجملة الخبرية إلى الإنشائية، فهو في غاية الضعف، فإن قوله: (فإنه على يقين من وضوئه) لو صدر بداعي الإنشاء، يصير المعنى أنّه: فليحصل اليقين بالوضوء، مع أن البعث إلى تحصيله خلاف المقصود، أو يكون المراد إنشاء تحقّق اليقين في زمان الشكّ اعتباراً وتعبّداً، فلا يناسب مع قوله: (ولا تنقض اليقين بالشك)؛ لأنّ اعتبار إلغاء الشكّ مع اعتبار بقائه متضادّان، وتأويل هذه الإخبارية إلى الإنشائية لا يوجب أن يكون المعنى أنّه يجب بناء العمل على طبق اليقين بالوضوء، كما يظهر بالتأمّل إلى أمثالها من الجمل الخبرية الصادرة بداعي الإنشاء»[1].

وجوه وقرائن أخرى للاستفادة من الرواية قاعة عامة

الوجه الأول: ماذكره المحقّق الخراساني من أن الأصل في اللام أن يكون الجنس قرينة ما لم تقم قرينة على خلافه، حيث قال: «اليقين في (فإنه على يقين من وضوئه) مع أن الظاهر أنه للجنس، كما هو الأصل فيه، وسبق: (فإنه على يقين ... إلى آخره) لا يكون قرينة عليه، مع كمال الملاءمة مع الجنس أيضاً»[2].

وناقش فيه السيد الشهيد بأن ذلك يتمّ: «لو فرض أن اللام موضوع للاستغراق الجنسي، وهو ممنوع على ما حقّق في محلّه، ولهذا لا يكون اسم الجنس المحلَّى باللام دالاً على العموم والاستغراق وضعاً، وهذا يعني أنّه يتردّد معناه

---

(١) الرسائل: ج١، ص٨٥.

(٢) كفاية الأصول: ص٣٨٩.

بين أن يكون موضوعاً للتزيين - كما ذكر المحقّق الخراسانيّ- أو أنه مشترك لفظيّ أو معنوي بين التعيين الجنسي والعهدي، وعلى كل حال لا يمكن إثبات الاستغراق حتى بالإطلاقات ومقدّمات الحكمة؛ لأنه في خصوص المقام محفوف بما يصلح للقرينية، وهو سياق العهد والإشارة إلى اليقين بالوضوء في الحديث»[1].

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق الخراساني أيضاً من أن قضية (لا تنقض اليقين بالشك) قضية ارتكازية عند العرف والعقلاء، ومن الواضح أن القضية الارتكازية تتبع الارتكاز في السعة والضيق لموردها، فإذن بطبيعة الحال تدلّ الصحيحة في ضوء هذا الارتكاز على حجّية الاستصحاب مطلقاً، حيث قال: «وقد انقدح بما ذكرنا ضعف احتمال اختصاص قضية: (لا تنقض ... إلى آخره) باليقين والشكّ بباب الوضوء جدّاً، فإنه ينافيه ظهور التعليل في أنه بأمر ارتكازي لا تعبّدي قطعاً، ويؤيّده تعليل الحكم بالمضيّ مع الشكّ في غير الوضوء في غير هذه الرواية بهذه القضية أو ما يرادفها»[2].

الوجه الثالث: ما ذكره المحقّق الخراساني [3] من «أن من المحتمل قوياً أن (من وضوئه) متعلّق بالظرف لا باليقين، فكأنه عليه السلام قال: (فإنه كان من وضوئه على يقين). وعلى هذا، فاليقين في الصغرى مطلق وغير مقيّد، فضلاً عن الكبرى، وهي قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ). وعليه فالصحيحة تدلّ على حجّية الاستصحاب مطلقاً، حيث قال: «مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء، لقوّة احتمال أن يكون (من وضوئه) متعلّقاً بالظرف لا بـ (يقين)، وكأنّ المعنى: فإنه كان من طرف وضوئه على يقين، وعليه لا يكون الأوسط إلا

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٦.

(٢) كفاية الأصول: ص٣٨٩.

(٣) كفاية الأصول: ص٤٢٢.

اليقين، لا اليقين بالوضوء، كما لا يخفى على المتأمّل»[1].

الوجه الرابع: ما ذكره المحقّقان النائيني والخوئي من أن المراد باليقين في قوله عليه السلام: (فإنه على يقين من وضوئه) طبيعيُّ اليقين لا اليقين الخاصّ وهو اليقين بالوضوء، وقد أفاد في وجه ذلك أن اليقين من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، فكما لا يمكن تحقّقه بدون وجود المضاف إليه في الخارج، فكذلك لا يمكن تحقّقه بدون الموضوع، وذكر الوضوء فيه إنما هو من جهة أنه متعلّقه، وأما ذكره بالخصوص فإنما هو من جهة أنه مورد السؤال، وإلا فلا خصوصية له.

بعبارة أخرى: إن لليقين متيقّناً بالذات ومتيقّناً بالعرض، والأوّل موطنه الذهن وهو عين اليقين فيه، ولا فرق بينهما إلا باعتبار كالإيجاد والوجود في التكوينيات. والثاني موطنه خارج الذهن وهو أعمّ من عالم الوجود، والمتيقّن بالذات مجرّد مفهوم وصورة في عالم الذهن ولا واقع موضوعي له، واليقين بلحاظ المتيقّن بالذات مجرّد صورة فيه، ولا يتوقّف على وجود المتعلّق في الخارج.

وأما المتيقّن بالعرض، فله واقع موضوعي في الخارج، واليقين الحقيقي إنما هو بلحاظ المتيقّن بالعرض لأن حقيقته حقيقة إضافية متوقّفة به، وعليه فذكر الوضوء هنا باعتبار أن اليقين لا يتحقّق بدون المتعلّق في الواقع، وأما خصوصه فمن جهة أنه مورد السؤال، وهذا ما أشار إليه السيد الخوئي بقوله: «إنّ اليقين والشكّ من الصفات ذات الإضافة، كالحبّ والبغض وغيرهما من ذوات الإضافة، وهي مشتركة مع باقي الأعراض الخارجية في الاحتياج إلى الموضوع، وممتازة عنها بالاحتياج إلى المتعلّق مضافاً إلى الموضوع، فإن اليقين كما يحتاج في وجوده إلى الموضوع وهو المتيقِّن بالكسر، كذا يحتاج إلى المتعلّق وهو المتيقَّن بالفتح، فلا وجود لليقين إلَّا متعلّقاً بشيء، فكلّما ذكر اليقين في كلام، لابدّ من

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٩٠.

ذكر متعلّقه، وإلّا لم يتمّ الكلام في الإفادة.

فذكر الوضوء - في قوله عليه السلام: **فإنه على يقين من وضوئه** - لا يدلّ على اعتبار خصوصية الوضوء في عدم جواب نقض اليقين بالشكّ، بل ذكر المتعلّق إنما هو لعدم تمامية الكلام بدونه، وذكر خصوص الوضوء إنما هو لكون مورد السؤال والجواب هو الوضوء، فبعد كون ذكر الوضوء لما ذكرنا لا لاعتبار الخصوصية، يكون إطلاق قوله عليه السلام - **وينقض اليقين بالشكّ** - هو المتّبع، فلا اختصاص للاستصحاب بباب الوضوء»[1].

وناقشه السيد الشهيد: «أنّ هذا المقدار غير كافٍ لاستفادة التعميم أيضاً، إذ يمكن أن يكون ملاكُ التعليل إعطاء قاعدة أعمّ من مورد السؤال لا أكثر، وهي في المقام قاعدة الاستصحاب في باب الوضوء خاصّة، أي حرمة نقض اليقين بالطهور بالشكّ فيه، سواء كان من ناحية الشكّ في النوم - كما هو المورد للصحيحة - أو غيره.

والصحيح: تتميم هذا الوجه ببيان أن التعليل إذا كان بشيء مركوز في أذهان العرف، فلا محالة يكون ظاهراً في التقريب والإشارة إلى النكتة المركوزة بحدودها سعةً وضيقاً، والمركوز في الأذهان هو عدم نقض اليقين بما هو يقين بلا خصوصية لتعلّقه بالوضوء أو بغيره، ومن هنا يستفاد الإطلاق والتعميم»[2].

الوجه الخامس: ما ذكره السيد الخوئي من أنّ نفس لفظ النقض في قوله عليه السلام: **ولا ينقض اليقين بالشكّ**، فإنه يدلّ على أن العبرة باليقين إنما هو باعتبار أن اليقين أمر مبرم مستحكم، والشكّ تحيّر وغير مبرم، ولا يجوز نقض المبرم بأمر غير مبرم بلا اعتبار خصوصية الوضوء[3].

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص١٨، وانظر أجود التقريرات: ج٢، ص٣٥٩.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٨.

(٣) مصباح الأصول: ج٣، ص١٩.

وأورد عليه السيد الشهيد بأنه: «خلط بين مناسبة الحكم والموضوع ومناسبة استعمال كلمة النقض وإسناده إلى اليقين بحسب عالم اللغة، فإن هذه المناسبة تصحيح للإسناد والاستعمال سواء كان المسند إليه جامع اليقين (اليقين بلا قيد) أو حصّة منه (اليقين بالوضوء). فعدم دخالة القيد في تلك المناسبة لا يبطل صحة إسناده إلى المقيّد، كما هو واضح»(١).

الوجه السادس: ما ذكره السيد الخوئي من أن قاعدة عدم نقض اليقين بالشكّ قاعدة عامّة ارتكازية لدى العرف والعقلاء، لأن اليقين والشكّ بمنزلة طريقين؛ أحدهما: مأمون من الضرر والخطر. والآخر: غير مأمون. فإذا دار الأمر بينهما، فلا شبهة في أن اختيار الطريق الأوّل متعيّن، فإذن أصل القاعدة مسلّمة، والكلام إنما هو في تطبيقها على قاعدة الاستصحاب، وحيث إن قاعدة الاستصحاب ليست مصداقاً لها حقيقة، فيكون انطباقها عليها تعبّدياً، وهذا معنى عموم قاعدة الاستصحاب، حيث قال: «قوله عليه السلام: أبداً، فإنه إشارة إلى أن عدم جواز نقض اليقين بالشكّ قاعدة كلّية ارتكازية لا اختصاص لها بمورد دون مورد، وتكون هذه الكلمة في الصحيحة بمنزلة (لا ينبغي) في رواية أخرى»(٢).

إشكال على استفادة الاستصحاب كقاعدة عامة

حاصل الإشكال: عدم إمكان استفادة كبرى كلّية من الحديث، بناءً على جعل (**لا تنقض اليقين بالشكّ**) جواباً للشرط لأن الجزاء إنما يكون بمقدار الشرط سعةً وضيقاً لا أكثر من ذلك، وعليه تختصّ قاعدة الاستصحاب بباب الوضوء.

وأجاب السيد الشهيد بما يلي:

أوّلاً: عدم تمامية هذا الإشكال بناء على جعل الجزاء مجموع الجملتين

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٧.

(٢) مصباح الأصول: ج٣، ص١٩.

بحسب مرحلة الإثبات، إذ يكون قوله (**ولا تنقض اليقين بالشك**) غير مربوط بخصوص اليقين بالوضوء.

وثانياً: من الطرق والوجوه التي يمكن استفادة الكبرى الكلّية هي إعمال المناسبات والارتكازات المقتضية لانعقاد ظهور الحديث في إمضاء كبرى كلّية مركوزة ولو بمرتبة ضعيفة، فحتى لو لم يكن في النصّ إطلاق بحسب ما هو حاقّ اللفظ، كفانا ذلك في اقتناص كبرى كلّية من مثل هذا السياق[1].

إشكال آخر: بناء على ما تقدّم من أنَّ استفادة قاعدة الاستصحاب العامّة من هذه الرواية كان على أساس التمسّك بالارتكاز العرفي، وعلى هذا الأساس قد يقال بعدم إمكان استفادة التعميم من هذه الرواية وذلك لأن الارتكاز دليل لبّي يلزم الاقتصار فيه على القدر المتيقّن.

وأجاب المصنّف على ذلك بأن «الارتكاز العرفي في المقام يلغي خصوصية المورد في مقام فهم الحديث، وفي طوله يجري الإطلاق ومقدّمات الحكمة في نفي أية خصوصية أخرى غير اليقين والشكّ في الحكم، فيثبت التعميم لا محالة»[2].

عدم اختصاص الرواية بالشبهة الحكمية أو الموضوعية

ذكر صاحب الكفاية أن الرواية شاملة للشبهة الحكمية والموضوعية، حيث قال: «ثم إنه حيث كان كلّ من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشكّ قابلاً للتنزيل بلا تصرّف وتأويل، غاية الأمر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه، وتنزيل الحكم بجعل مثله - كما أشير إليه آنفاً - كان قضية (لا تنقض) ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية، واختصاص المورد بالأخيرة لا يوجب تخصيصها بها، خصوصاً بعد ملاحظة أنها قضية كلّية

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٣٤.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٣٩.

ارتكازية، قد أتي بها في غير مورد لأجل الاستدلال بها على حكم المورد»[1].

• قوله: «**الرواية الأولى**». بعض ألفاظ الرواية يختلف عما موجود في الوسائل، لكنه لا يخلّ بالمفهوم، حيث وردت في التهذيب بهذا الشكل: «عن زرارة قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: **يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن. فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء.** قلت: فإنَّ حُرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: **لا حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمرٌ بيّن، وإلّا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ ولكن ينقضه بيقين آخر**»[2].

• قوله: «**وظهور التعليل في كونه بأمر عرفيّ مركوز**».

بيان ذلك: يمكن أن يستشكل **تارةً** في شمول الرواية للشبهة الموضوعية، **وأخرى** في شمولها للشبهة الحكمية.

أمّا الإشكال في شمول الرواية للشبهة الموضوعية: فلأنه يعتبر في المجعول الشرعي أن يكون قابلاً للجعل والتنزيل، وحيث إنّ الموضوع الخارجي – كالعدالة – غير قابل للجعل والتنزيل الشرعي، فعلى هذا لا معنى لأن يتعلّق الجعل من الشارع – بما هو شارع– بالموضوع.

وأمّا الإشكال في شمول الرواية للشبهة الحكمية؛ فلأن مورد الرواية هو الشبهة الموضوعية، حيث إنّ الشكّ في انتقاض الطهارة نشأ من احتمال تحقّق النوم بالخفقة أو الخفقتين بعد العلم بأصل الحكم – أي ناقضية النوم لها– وعلى هذا فلا تشمل الرواية الشبهة الحكمية.

وأجاب صاحب الكفاية قُدّس سرّه عن الإشكال الأوّل – وهو عدم شمول الرواية للشبهة الموضوعية– بأن التعليل الوارد في الصحيحة ظاهر في كونه

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٩٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ج١، ص٧-٨.

تعليلاً بأمر ارتكازي عقلائي، ومقتضى الإطلاق في الرواية شموله لكل يقين تعلّق بالموضوع أو بالحكم؛ نعم إذا تعلّق بالموضوع يكون مقتضى(لا تنقض) جعل حكم مماثل لحكم الموضوع، وأمّا إذا تعلّق بالحكم يكون مقتضاه جعل حكم مماثل لنفسه.

وأجاب عن الإشكال الثاني - وهو عدم شمول الرواية للشبهة الحكمية- بأنّ العبرة بعموم الوارد، لا بخصوصية المورد، فإن مقتضى الاستدلال بكبرى ارتكازية هو التعميم.

خلاصة الاستدلال بالرواية الأولى

• وقع البحث في الرواية في جهات.

• أمكن أن يسند نقض اليقين إلى الشكّ، فيقال إنّه ناقض لليقين، وذلك فيما لو أُعملت عناية عرفية وهي إلغاء ملاحظة الزمان.

• في تحديد عناصر الجملة المذكورة الواردة في كلام الإمام عليه السلام فإنها جملة شرطية، والشرط فيها هو: إن لم يستيقن أنّه قد نام، وأمّا الجزاء ففيه ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن الجزاء محذوف ومقدَّر، والتقدير هو «فلا يجب عليه الوضوء» ويكون قوله: «فإنه على يقين الخ » تعليلاً للجزاء المحذوف.

ويلاحظ على هذا الاحتمال:

أوّلاً: أنه التزام بالتقدير، وهو خلاف الأصل في المحاورة .

ثانياً: التزام بالتكرار بلا فائدة

• أجاب السيد الشهيد على المناقشة المتقدّمة:

أمّا الجواب على الملاحظة الأولى، فهو أن التقدير في مثل المقام ليس على خلاف الأصل.

أمّا الجواب على الملاحظة الثانية، فإن التكرار الملفَّق من التصريح والتقدير ليس على خلاف الطبع .

الاحتمال الثاني: الجزاء هو قوله (فإنه على يقين من وضوئه)، فيكون جملةً خبرية أُريد بها الإنشاء.

يلاحظ عليه: أنّه لا ربط فيه بين الشرط والجزاء.

الاحتمال الثالث: أن يكون الجزاء قوله «ولا ينقض اليقين بالشكّ» أي أن المكلّف إذا لم يستيقن أنه نام، فحيث إنّه على يقين من وضوئه، فلا ينقض اليقين بالشكّ، وأمّا قوله «فإنه على يقين من وضوئه» فهو تمهيد للجزاء أو تتميم للشرط.

وهذا الاحتمال أضعف من سابقه، لأنّ الجزاء لا يناسب الواو والشرط.

• **مختار الشهيد الصدر**ﭭ: بعد بطلان الاحتمالين الثاني والثالث، يتبيّن أن الاحتمال الأوّل هو الأقوى.

• **الجهة الثانية**: حيث أنّ الوضوء ليس قابلاً للاستمرار والبقاء ليُعقل الشكّ في بقائه، فلا تكون الرواية مورداً للاستصحاب.

وأجيب عنه: بأن الوضوء قد فُرض له في الشريعة بقاء واستمرار.

• **الجهة الثالثة**: يستفاد من الرواية جعل الاستصحاب قاعدة عامة؛ لأنّ ظهور التعليل في كونه تعليلاً بأمر عرفي، وتحكيم مناسبات الحكم الموضوع المركوزة عليه.

(٦٤)

الرواية الثانية

والجواب عن أسئلة ستة

١. عن حكم الصلاة مع النجاسة نسياناً مع العلم بالنجاسة سابقاً.

٢. عن الصلاة بالثوب المعلوم نجاسته بالإجمال

٣. عن الظنّ بالنجاسة والصلاة معها؛ احتمالات:

- ✓ حصول العلم بعدم النجاسة بعد الفحص
- ✓ العلم بعدم النجاسة قبل الصلاة والعلم بها بعدها وشكّ بأنها السابقة
- ✓ عدم العلم بعدم النجاسة بالفحص والعلم بالنجاسة بعد الصلاة بأنها السابقة
- ✓ الشكّ حين الفحص وحين وجدان النجاسة بعد الصلاة

٤. كيفية التطهير مع العلم الإجمالي

٥. وجوب الفحص وعدمه مع الشكّ في الإصابة

٦. رؤية النجاسة وهو في الصلاة

الروايةُ الثانيةُ: وهي روايةٌ أخرى لزرارة كما يلي:

١. قلتُ: أصابَ ثوبي دمٌ رعافٌ (أو غيره) أو شيءٌ من مَنيّ، فعلَّمتُ أثرَه إلى أن أُصيبَ له (من) الماء. فأَصبْتُ وحضَرتُ الصلاةَ، ونسِيتُ أنّ بثوبي شيئاً، وصلّيتُ، ثمّ إنّي ذكرتُ بعد ذلك؟ قال: تعيدُ الصلاةَ وتغسِلُه.

٢. قلتُ: فإنّي لم أكن رأيتُ موضعَه، وعلمتُ أنّه قد أصابه، فطلبتُه فلم أقدِرْ عليه، فلما صلّيتُ وجدتُه؟ قال: تغسِلُه وتعيدُ الصلاة.

٣. قلتُ: فإن ظننتُ أنه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك، فنظرتُ فلم أرَ شيئاً، ثم صلّيتُ فرأيتُ فيه؟ قال: تغسِلُه ولا تعيدُ الصلاة. قلت: ولم ذلك؟ قال: لأنّك كنتَ على يقينٍ من طهارتِك، ثم شكَكْتَ، وليس ينبغي لك أن تنقضَ اليقينَ بالشكِّ أبداً.

٤. قلتُ: فإنّي قد علمتُ أنّه قد أصابَه، ولم أدر أين هو فأغسِلُه؟ قال: تغسِلْ من ثوبكَ الناحيةَ التي ترَى أنَّه قد أصابَها حتّى تكونَ على يقينٍ من طهارتك.

٥. قلتُ: فهل عليَّ إن شككتُ في أنَّه أصابه شيءٌ، أن أنظرَ فيه؟ قال: لا، ولكنك إنّما تريدُ أن تُذهِبَ الشكَّ الذي وقعَ في نفسك.

٦. قلتُ: إن رأيتُه في ثوبي وأنا في الصلاة ؟ قال: تنقضُ الصلاةَ وتعيدُ إذا شككتَ في موضعٍ منه ثم رأيتَه، وإن لم تشكَّ ثم رأيتَه رطباً، قطعتَ الصلاةَ وغسلته ثم بنيتَ على الصلاة، لأنك لا تدري لعلّه شيءٌ أُوقِعَ عليك، فليس ينبغي أن تنقضَ اليقين بالشكّ.

وتشتملُ هذه الروايةُ على ستةِ أسئلةٍ من الراوي مع أجوبتِها، وموقعُ الاستدلالِ ما جاءَ في الجواب على السؤالِ الثالثِ والسادسِ، غير أنّا سنستعرضُ فقهَ الأسئلةِ الستّة وأجوبَتها جميعاً؛ لما لذلك مِن دَخْلٍ في

تعميقِ فهمِ موضعَي الاستدلالِ مِن الرواية.

ففـي السؤال الأوّل: يستَفهِمُ زرارةُ عن حكم من علِمَ بنجاسةِ ثوبِه ثمّ نسيَ ذلك وصلّى فيه وتذكّرَ الأمرَ بعدَ الصلاةِ. وقد أفتىَ الإمامُ بوجوبِ إعادةِ الصلاةِ لوقوعها مع النجاسةِ المنسيّةِ وغَسْلِ الثوب.

وفي السؤالِ الثاني: سألَ عمَّن علِمَ بوقوع النجاسةِ على الثوب ففحصَ ولم يشخِّصْ موضعَه، فدخَلَ في الصلاة باحتمالِ أنّ عدمَ التشخيصِ مُسَوِّغٌ للدخول فيها مع النجاسة ما دام لم يُصبْها بالفحص، وقولُه فطلبتُه ولم أقدِرْ عليه إنّما يدلُّ على ذلك، ولا يدلُّ على أنه بعدمِ التشخيص زالَ اعتقادُه بالنجاسة. فإنّ عدمَ القدرةِ غيرُ حصولِ التشكيكِ في الاعتقادِ السابقِ ولا يستلزِمُه، وقد أفتَى الإمامُ عليه السلام بلزومِ الغَسلِ والإعادةِ لوقوعِ الصلاةِ مع النجاسةِ المعلومةِ إجمالاً.

وفي السؤالِ الثالثِ: افترضَ زرارةُ أنّه ظنَّ الإصابةَ ففحَصَ فلم يجدْ، فصلّى فوجدَ النجاسة. فأفتى الإمامُ عليه السلام بعدم الإعادةِ وعلّل ذلك بأنّه كان على يقينٍ من الطهارةِ فشكَّ، ولا ينبغي نقضُ اليقينِ بالشكّ. وهذا المقطعُ هو الموضعُ الأوّل للاستدلال، وفي بادئ الأمرِ يمكنُ طرحُ أربعَ فرضياتٍ في تصويرِ الحالةِ التي طُرحت في هذا المقطع:

الفرضيةُ الأولى: أن يُفرضَ حصولُ القطعِ بعدمِ النجاسةِ عندَ الفحصِ وعدمِ الوجدان، وحصولُ القطعِ عندَ الوجدانِ بعدَ الصلاةِ بأنّ النجاسةَ هي نفسُ ما فحصَ عنه ولم يجدْهُ أوّلاً. وهذه الفرضيةُ غيرُ منطبقةٍ على المقطعِ جزماً، لأنها لا تشتملُ على شكٍّ لا قبلَ الصلاةِ ولا بعدَها، مع أنّ الإمامَ قد افترضَ الشكَّ وطبَّقَ قاعدةً مِن قواعدِ الشكّ.

الفرضيةُ الثانيةُ: أن يُفرَضَ حصولُ القطعِ بعدم النجاسةِ عند الفحصِ كما سبقَ، والشكُّ عندَ وجدانِ النجاسةِ بعدَ الصلاةِ في أنها تلك أو نجاسةٌ

متأخّرة.

وهذه الفرضيةُ تصلُحُ لإجراء الاستصحابِ فعلاً في ظرف السؤال، لأنّ المكلّفَ على يقينٍ مِن عدم النجاسةِ قبلَ ظنِّ الإصابةِ فيُستصحَبُ. كما أنّها تصلحُ لإجراء قاعدةِ اليقينِ فعلاً في ظرف السؤال، لأنّ المكلّفَ كان على يقينٍ من الطهارة بعدَ الفحصِ وقد شكَّ الآنَ في صحّةِ يقينِه هذا.

الفرضيةُ الثالثةُ: عكسُ الفرضيةِ السابقةِ بأن يُفرَضَ عدمُ حصولِ القطعِ بالعدمِ عندَ الفحص، وحصولُ القطعِ عندَ وجدانِ النجاسةِ بأنها ما فُحِصَ عنه. وفي مثل ذلك لا يمكنُ إجراءُ أيِّ قاعدةٍ للشكّ فعلاً في ظرف السؤال؛ لعدمِ الشكّ، وإنّما الممكنُ جريانُ الاستصحابِ في ظرفِ الفحصِ والإقدامِ على الصلاة.

الفرضيةُ الرابعةُ: عكسُ الفرضيةِ الأولى بافتراضِ الشكِّ حينَ الفحصِ وحينَ الوجدانِ. ولا مجالَ حينئذٍ لقاعدةِ اليقين؛ إذ لم يحصلْ شكٌّ في خطأ يقينٍ سابق، وهناك مجالٌ لجريان الاستصحابِ حالَ الصلاةِ وحالَ السؤالِ معاً.

ومن هنا يُعَرفُ أنَّ الاستدلالَ بالمقطع المذكورِ علَى الاستصحابِ موقوفٌ على حَمْلِهِ على إحدَى الفرضيَّتينِ الأخيرتين، أو علَى الفرضيةِ الثانيةِ مع استظهارِ إرادةِ الاستصحاب.

وفي السؤالِ الرابع: سألَ عن حالةِ العلمِ الإجماليِّ بالنجاسة في الثوب، وأجيبَ بلزومِ الاعتناءِ والاحتياط.

وفي السؤالِ الخامس: سألَ عن وجوبِ الفحصِ عندَ الشكّ، وأُجيبَ بالعدم.

وفي السؤالِ السادس: يقعُ الموضعُ الثاني من الاستدلال بالرواية، حيثُ إنّه سأل عمّا إذا وجدَ النجاسةَ في الصلاة، فأجيبَ أنّه إذا كان قد شكَّ في

موضعٍ منه ثمّ رآهُ قطَعَ الصلاةَ وأعادَها، وإذا لم يشكَّ ثمّ رآه رطباً غسَلَهُ وبنَى على صلاتِه؛ لاحتمالِ عدمِ سَبْقِ النجسِ، ولا ينبغي أن ينقُضَ اليقينَ بالشكّ.

ويُحتملُ أن يرادَ بالشقِّ الأوّل صورةُ العلمِ الإجماليِّ، وبالشقِّ الثاني المبدوءِ بقولِه (وإنْ لم تَشُكَّ) صورةَ الشكِّ البدويّ. ويحتَملُ أن يُرادَ بالشقِّ الأوّلِ صورةُ الشكِّ البدويِّ السابقِ ثم وجدانُ نفسِ ما كان يشكُّ فيه، وبالشقِّ الثاني صورةُ عدمِ وجودِ شكٍّ سابقٍ، ومفاجأةِ النجاسة للمصلّي في الأثناء. ولكلّ من الاحتمالين معزّزاتٌ، والنتيجةُ المفهومةُ واحدةٌ على التقديرين، وهي: أنّ النجاسةَ المرئيّةَ في أثناءِ الصلاةِ إذا عُلِمَ بسَبْقها بَطُلَتْ الصلاةُ وإلاّ جرى استصحابُ الطهارة وكفَى غَسلُها وإكمالُ الصلاة. وقد ادُّعِيَ في كلماتِ الشيخِ الأنصاريِّ قُدِّسَ سِرُّه وقوعُ التعارض بين هذه الفتوى في الروايةِ والفتوى الواقعةِ في جواب السؤالِ الثالثِ إذا حُملت على الفرضية الثالثةِ، إذ في كلتا الحالتين وقعتِ الصلاةُ في النجاسةِ جهلاً إمّا بتمامِها ـ كما في موردِ السؤالِ الثالث ـ أو بجزءٍ منها كما في مورد السؤال السادس، فكيف حكم بصحّة الصلاة في الأوّل وبطلانِها في الثاني؟

والجوابُ: إنّ كونَ النجاسةِ قد انكشفَت وعُلِمَت في أثناء الصلاة، قد يكون له دخلٌ في عدم العفوِ عنها، فلا يلزمُ مِن العفو عن نجاسةٍ لم تُعلم أثناءَ الصلاةِ العفوُ عن نجاسةٍ عُلِمَتْ كذلك. هذا حاصلُ الكلامِ في فقهِ الرواية.

الشرح

هذه الرواية مضمرة أيضاً، كما هو واضح ؛ لعدم ذكر الإمام عليه السلام المسؤول فيها؛ إلَّا أن إضمارها لا يقدح في صحّتها، لأنّ الراوي الأخير لها هو ممّن أجمعت العصابة على تصديقه، كما تقدّم بيانه في الرواية المتقدّمة.

وتمتاز هذه الرواية بطولها؛ لاشتمالها على أسئلة ستّة مع أجوبتها، ومورد الاستدلال فيها هو الجواب عن السؤال الثالث والسادس، إلَّا أن المصنّف يستعرض جميع الأسئلة في هذه الرواية؛ لما في ذلك من فائدة في فهم محلّ الاستدلال؛ لأنّ معرفة الجوّ الذي كان يحيط بالسائل وبإجابة الإمام عليه السلام يساهم في فهم الاستدلال بشكل واضح.

وفيما يلي نستعرض هذه الأسئلة مع أجوبتها:

السؤال الأول: عن حكم الصلاة مع النجاسة نسيانا مع العلم بالنجاسة سابقاً

ففي الرواية أن زرارة سأل بقوله: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من منيّ فعلمت أثره إلى أن أصيب له من الماء فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصلّيت ثم إني ذكرت بعد ذلك. قال عليه السلام: «**تعيد الصلاة وتغسله**». فالسؤال عن حكم الإتيان بالصلاة مع النجاسة نسياناً مع العلم بالنجاسة سابقاً؟ فأجاب عليه السلام بوجوب إعادة الصلاة ووجوب الغسل، وهذا الحكم قد ورد في روايات أُخر أيضاً، وعُلّل في بعضها بأن الناسي تهاوَن في التطهير دون الجاهل، كما ذُكر في محلّه، ومن الواضح أن هذا المقطع من الرواية أجنبيٌّ عن محلّ الاستدلال.

السؤال الثاني: عن الصلاة بالثوب المعلوم نجاسته بالإجمال

قال زرارة: فاني لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه قد أصابه فطلبته فلم

أقدر عليه فلما صلّيت وجدته؛ قال عليه السلام: «**تغسله وتعيد**».

فالسؤال عن العلم الإجمالي بنجاسة الثوب والصلاة معها؛ لأنّه لا يعلم بموضع النجاسة، كما هو واضح من التعبير بـ«فطلبته فلم أقدر عليه» فهو علم إجمالي في الشبهة المحصورة، فأجاب عليه السلام بوجوب الإعادة وعدم الفرق بين العلم الإجمالي بالنجاسة والعلم التفصيلي في المنجّزية، فتكون الصلاة باطلة.

ولا يخفى أن المقصود من فقرة «فلم أقدر عليه» ظاهر في عدم إمكان تشخيص محلّ النجاسة، وليس أن علمه الإجمالي بالنجاسة تبدّل بعد الفحص إلى الشكّ في أصل النجاسة، لأنّ عدم وجدانه للنجاسة لا يدلّ على عدم وجودها أصلاً، إذ لا ملازمة بين عدم القدرة على الوجدان وبين زوال العلم الإجمالي بالنجاسة.

فالصحيح أن زرارة تخيّل أن عدم تشخيص النجاسة مسوّغ للدخول في الصلاة مع النجاسة.

نعم لو كان زرارة عبّر بـ«لم أره» لأمكنت دعوى احتمال تبدّل علمه إلى الشكّ، وسريان شكّه إلى اليقين السابق، فيكون المورد إشارةً إلى قاعدة اليقين.

إذاً الفقرة المذكورة ظاهرة في عدم إمكان تشخيص محلّ النجاسة، لا أنّ علمه الإجمالي بالنجاسة تبدّل إلى الشكّ في أصل النجاسة.

السؤال الثالث: عن الظنّ بالنجاسة والصلاة معها

قال زرارة: قلت فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثمّ صلّيت فرأيت فيه؟ قال عليه السلام: «**تغسله ولا تعيد الصلاة**» قلت لم ذلك؟ قال عليه السلام: «**لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً**»

فالسؤال عن أنّه لو ظنّ الإصابة بالنجاسة، ففحص، ولم يجد، فصلّى، وبعد الانتهاء من الصلاة وجد النجاسة؟ فأجاب الإمام عليه السلام بوجوب الغسل وعدم

وجوب الإعادة، لكونه على يقينٍ من الطهارة ثـم شـكّ، ولـيس ينبغـي نقـض اليقين بالشكّ.

وهذه الفقرة مع الفقرة السادسة هي محلّ الاستدلال في هذه الرواية.

وهذا السؤال من زرارة يُتصوّر فيه احتمالات أربعة.

الاحتمال الأوّل: حصول العلم بعدم النجاسة بعد الفحص

أن يكون مقصود زرارة من قوله: «فنظرت ولم أر شيئاً» أنّـه بعـد الفحـص حصل له العلم والقطع بعدم الإصابة بالنجاسة، ولكنه لما صلّى وجد النجاسة، وعلم بأنها نفس النجاسة التي كان قد ظنّ بها من أوّل الأمر.

ومن الواضـح أنـه بنـاءً عـلى هـذا الاحـتمال لا يكـون المـورد مـن مـوارد الاستصحاب ولا من مـوارد قاعـدة اليقـين، لعـدم وجـود الـشكّ لا في أثنـاء الصلاة ولا بعدها، لأنّه أثناء الصلاة يوجد عنده علـم بعـدم النجاسـة، وبعـد الصلاة أيضاً حصل له العلـم بالنجاسـة، مـع أن الإمـام عليه السلام افـترض وجـود الشكّ وطبّق قاعدةً من قواعد الشكّ، حيث قال عليه السلام: «**كنـت عـلى يقـين مـن طهارتك ثمّ شككت**» وعلى هذا الأساس نجـزم بعـدم إرادة هـذا الاحـتمال في هذا المقطع من السؤال.

الاحتمال الثاني: العلم بعدم النجاسة قبل الصلاة والعلم بها بعدها وشكّ بأنها السابقة

أي أنه لما فحص حصل له علم ويقين بعدم النجاسة قبـل الـصلاة –كـما في الاحتمال الأوّل– لكن بعد الانتهاء من الصلاة وجد نجاسة، وشكّ في أنها هـل هي النجاسة التي قطع بعدمها أم نجاسة أخرى وقعـت الآن عـلى ثوبـه؟ فهـل يجري الاستصحاب أم قاعدة اليقين؟

لا يخفى أنه على هذه الفرضية توجد أركان كلّ من الاسـتصحاب وقاعـدة اليقين فتجري كلتا القاعدتين.

أمّا بالنسبة لأركان الاستصحاب فهي متوفّرة حال السؤال -أي بعد الصلاة- لا حال الصلاة، لأنّه كان على يقين بالطهارة قبل ظنّ الإصابة بالنجاسة- عند شراء الثوب مثلاً - ولّما فحص حصل له يقين بعدم النجاسة، فدخل الصلاة، ولما انتهى من الصلاة، حصل له اليقين بوجود النجاسة، لكنه يحتمل أن هذه النجاسة هي النجاسة التي فحص عنها ولم يجدها ويحتمل أيضاً أنها نجاسة جديدة؟ فهنا يقين بالطهارة قبل ظن الإصابة وشكّ في بقاء هذه الطهارة أثناء الصلاة، فيجري استصحاب الطهارة، ومن هنا أفتى الإمام عليه السلام بعدم إعادة الصلاة معلّلاً ذلك بقوله عليه السلام «**لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً**».

أمّا تواجد أركان قاعدة اليقين، فإنّه يوجد يقين قد سرى إليه الشكّ، إذ إنّه لما علم بوجود النجاسة بعد الصلاة، شكّ في أنها هل هي النجاسة التي فحص عنها وقطع بعدمها أم لا؟ فعلى هذا فهو شاكّ في أنها النجاسة الأولى، وهذا يعني أن هذا الشكّ سرى إلى اليقين الذي حصل له بعد الفحص عن النجاسة، فتجري قاعدة اليقين.

ولا يخفى أن هذا الاستصحاب أو قاعدة اليقين إنما هو بلحاظ ما بعد الصلاة أي حال السؤال لا بلحاظ قبل الصلاة أو حال الصلاة؛ والوجه في ذلك هو أنه قبل الصلاة أوحال الصلاة فهو قاطع بعدم النجاسة، ولا يوجد لديه شكّ، فلا يكون مجرى للاستصحاب، ولا لقاعدة اليقين، نعم حصل الشكّ له بعد الانتهاء من الصلاة، فيجري الاستصحاب أو قاعدة اليقين بلحاظ ما بعد الصلاة.

هل نظر الإمام عليه السلام إلى قاعدة اليقين أم إلى الاستصحاب

بناءً على إمكان جريان قاعدة اليقين وقاعدة الاستصحاب على هذه الفرضية، يبقى السؤال هو: أن الإمام عليه السلام لما قال: «**فليس ينبغي لك أن تنقض**

اليقين بالشكّ» هل مراده قاعدة الاستصحاب، ومن ثم يتمّ الاستدلال على حجّية الاستصحاب على هذه الفرضية، أم مراده عليه السلام قاعدة اليقين، فلا يمكن التمسّك بها لإثبات حجّية الاستصحاب؟

والجواب على ذلك أن الإمام عليه السلام طبّق قاعدة الاستصحاب في المقام لا قاعدة اليقين، والوجه في ذلك هو أن قول زرارة: «فرأيت فيه» لا يدلّ على أن زرارة رأى نفس النجاسة السابقة التي فحص عنها، وإلا لكان المناسب أن يقول: «فرأيته فيه» وعلى هذا الأساس يكون مقصوده رؤية نجاسة يحتمل أنها النجاسة السابقة، ولا يقطع بأنها هي، وعليه يجري الاستصحاب بعد الصلاة، أي في ظرف السؤال، لأنّه في ظرف السؤال – بعد الانتهاء من الصلاة– عنده يقين سابق بالطهارة قبل ظن الإصابة، وعنده شكّ في بقاء هذه الطهارة أثناء الصلاة، فيجري استصحاب الطهارة.

وسيأتي مزيد توضيح لهذه النقطة في الجهة الثالثة الآتية إن شاء الله تعالى.

الاحتمال الثالث: عدم العلم بعدم النجاسة بالفحص والعلم بالنجاسة بعد الصلاة بأنها السابقة

هذا الاحتمال عكس الاحتمال الثاني، ففي الاحتمال الثاني كان الفرض أنه فحص وحصل له اليقين بعدم النجاسة، وبعد الانتهاء من الصلاة حصل له العلم بوجود النجاسة، وشكّ في أنها نفس النجاسة السابقة أم نجاسة جديدة، أمّا على هذا الاحتمال فيفرض أنه بعد الفحص لم يحصل له العلم بعدم النجاسة، وبعد الانتهاء من الصلاة حصل له العلم بأن ما وجده من نجاسة هي عين النجاسة التي فحص عنها.

وعلى هذا الاحتمال يكون في جريان الاستصحاب وقاعدة اليقين تفصيلٌ حاصله:

١. جريان الاستصحاب حال الصلاة؛ لأنّه كان عالماً بالطهارة قبل ظنّ

الإصابة بالنجاسة، وشكّ عند الفحص، فيستصحب الطهارة ويثبت به صحّة الصلاة.

٢. عدم جريان الاستصحاب بعد الفراغ من الصلاة، لأنّه بعد الفراغ من الصلاة لا يوجد شكّ في النجاسة، وإنما حصل له اليقين بأن هذه النجاسة هي النجاسة السابقة التي فحص عنها ولم يجدها، فلا يوجد لديه شكّ حتّى يمكن جريان الاستصحاب.

٣. أمّا قاعدة اليقين، فلا تجري في المقام، لأنّ قاعدة اليقين متقوّمة بيقين سرى إليه الشكّ، وفي المقام لا يوجد يقين سرى إليه الشك؛ لأنّه لم يحصل بالفحص على يقين، لكي يسري إليه الشكّ حين رؤية النجاسة بعد الصلاة، وإنما الذي حصل له هو اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة، أي عند شراء الثوب، ومن الواضح أن هذا اليقين لم يسرِ إليه الشكّ حين رؤية النجاسة بعد الصلاة.

وبهذا يتّضح أنه على هذا الاحتمال يمكن الاستدلال على حجّية الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة، لا بعد الفراغ من الصلاة، أي حال السؤال.

الاحتمال الرابع: الشكّ حين الفحص وحين وجدان النجاسة بعد الصلاة

وهذا الاحتمال عكس الاحتمال الأوّل، ففي الاحتمال الأوّل يفترض أن زرارة حصل له اليقين بعدم النجاسة قبل الصلاة، وبعد الانتهاء من الصلاة لما رأى النجاسة حصل له يقين بأنها النجاسة السابقة.

أمّا على هذا الاحتمال فيفرض الشكّ حين الفحص وحين وجدان النجاسة، أي لم يحصل له العلم في كلتا الحالتين- قبل الصلاة وبعدها- فقبل الصلاة فحص ولم يحصل له العلم بعدم النجاسة، فحصل له شكّ في النجاسة، أمّا بعد الفراغ من الصلاة ووجدان النجاسة، لم يحصل له العلم بأن ما وجده من نجاسة هي التي كان قد فحص عنها.

وعلى هذا الفرض يمكن جريان الاستصحاب قبل الصلاة وبعدها، ولا

تجري قاعدة اليقين، وتوضيح ذلك:

١. يمكن جريان الاستصحاب قبل الصلاة، لأنّه على يقين بالطهارة قبل الشكّ بحصول النجاسة، ثم شكّ حين الفحص، فيجري استصحاب الطهارة.

٢. يمكن جريان الاستصحاب بعد الصلاة، إذ إنه على يقين من الطهارة قبل الفحص، وشكّ بعد الصلاة أن ما وجده من نجاسة هل هي السابقة التي فحص عنها أم لا، فيجري استصحاب الطهارة.

٣. أمّا قاعدة اليقين، فلا يمكن جريانها؛ لأنها متقوّمة بيقينٍ سرى إليه الشكّ، وفي المقام لا يوجد عندنا إلَّا يقين واحد بالطهارة قبل الشكّ في حصول النجاسة، ومن الواضح أن اليقين بالطهارة قبل الشكّ بالنجاسة لم يسرِ إليه الشكّ برؤية النجاسة بعد الصلاة.

وبهذا يتّضح أنه على هذا الاحتمال يمكن جريان الاستصحاب قبل الصلاة وبعدها أي حال السؤال، وعليه فيمكن الاستدلال على حجّية الاستصحاب على هذا الفرض.

وبعد بيان هذه الاحتمالات الأربعة يتّضح أن الاحتمال الأوّل فاسد يقيناً، أمّا بقية الاحتمالات فهي تدلّ على الاستصحاب، لكن الاستدلال على الاحتمال الثاني يحتاج إلى استظهار إرادة الاستصحاب، لا قاعدة اليقين.

السؤال الرابع: عن كيفية التطهير مع العلم الإجمالي

قال زرارة: قلت فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو، فأغسله؟ قال عليه السلام: «**تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك**» فالسؤال عن حكم النجاسة المعلومة إجمالاً؛ لعدم معرفة موضعها، فأجاب عليه السلام بوجوب تطهير الناحية التي علم إجمالاً بنجاستها حتّى يحصل له اليقين بالطهارة.

السؤال الخامس: عن وجوب الفحص وعدمه مع الشك في الإصابة

قال زرارة: قلت فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال عليه السلام: «**لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشكّ الذي وقع في نفسك**»

فهو سؤال عن وجوب الفحص عند الشكّ شكّاً بدويّاً بالإصابة بأصل النجاسة.

فأجاب عليه السلام بعدم وجوب الفحص، بل بعدم وجوب النظر، كما هو المذكور في السؤال، فضلاً عن الفحص، فإنه يحتاج إلى مؤونة زائدة .

وحاصل الجواب: أنه ليس عليك تكليف بالفحص والنظر، إلّا أن تريد الاحتياط وإذهاب الشكّ الذي وقع في نفسك، ولو من جهة عدم الوقوع في الحرج والمشقّة إذا ظهر كونه نجساً وملاقاته أشياء أُخر فلك النظر، ولكنه لا يجب عليك .

السؤال السادس: عن رؤية النجاسة وهو في الصلاة

هذا السؤال يتضمّن الفقرة الثانية من الفقرتين التي استدلّ بهما على حجّية الاستصحاب، وهو السؤال عن رؤية النجاسة وهو في أثناء الصلاة، ففي الرواية، قال زرارة: قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة قال عليه السلام: «**تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشكّ ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة؛ لأنك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ**»، فهو قد سأل عن حكم من رأى النجاسة أثناء الصلاة، فأجاب عليه السلام بالتفصيل بين صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون قد شكّ في موضع النجاسة قبل الصلاة، ثم رأى أثناء الصلاة النجاسة السابقة التي شكّ في موضعها قبل الصلاة، فهنا أجاب عليه السلام بوجوب الإعادة، حيث قال عليه السلام: «**تنقض الصلاة وتعيد إذا**

شككت في موضع منه ثمّ رأيته».

الصورة الثانية: إن كانت رؤية النجاسة غير مسبوقة بالشكّ قبل الصلاة، لكن رأى النجاسة وهو في الصلاة ولم يدر أكانت النجاسة قبل الصلاة أم حدثت في الأثناء، فأجاب عليه السلام بعدم وجوب الإعادة، لكن يغسلها ويبني على الصلاة إذا لم يلزم ما يوجب البطلان، كالاستدبار مثلاً.

وعلّل عليه السلام حكمه بعدم وجوب الإعادة باحتمال حدوث النجاسة في الأثناء، فلا ينبغي نقض اليقين بالطهارة بالشكّ، وإلى هذه الصورة أشار الإمام عليه السلام بقوله: «**وإن لم تشكّ ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة؛ لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ»**.

وفي جواب الإمام عليه السلام احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون مقصود الإمام عليه السلام من الصورة الأولى الإشارة إلى صورة العلم الإجمالي، أي أن رؤيته للنجاسة هو العلم الإجمالي بها، لكن يشكّ في موضعها، حيث قال عليه السلام: «**إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته..**» فحكم عليه السلام بوجوب إعادة الصلاة.

ويكون مقصوده عليه السلام في الصورة الثانية الإشارة إلى حالة الشكّ البدوي، أي إن رؤيته للنجاسة غير مسبوقة بالعلم بها، ولما رأى النجاسة وهو في الصلاة حصل له الشكّ في أنها كانت قبل الصلاة أم حدثت في الأثناء، حيث قال عليه السلام: «**وإن لم تشكّ ثمّ رأيته...**» فحكم عليه السلام بوجوب تطهير ثوبه، والمضيّ في صلاته بلا حاجة لإعادتها.

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود من الصورة الأولى حالة الشكّ البدوي، أي الشكّ في كون النجاسة قبل الصلاة، ثم رأى النجاسة أثناء الصلاة وعلم أنها نفس ما شكّ فيها، فحكم عليه السلام ببطلان الصلاة.

ويكون مقصوده من الصورة الثانية الإشارة إلى حالة عدم الشكّ البدوي، أي كان قاطعاً بالطهارة قبل الصلاة، فاحتمل كونها وقعت الآن، إذ رآها دفعة واحدة من دون احتمالها قبل ذلك، فحكم عليه السلام بالصحّة.

ولكلّ من الاحتمالين مؤيّدات ومعززات لم يتعرّض لها المصنّف في المتن[1].

و**النتيجة**: إثبات حجّية الاستصحاب على كلا الاحتمالين، لإمكان استصحاب الطهارة في حالة رؤية النجاسة في أثناء الصلاة مع عدم القطع بوجودها قبل الصلاة.

نعم إذا قطع المكلّف بوجود النجاسة قبل الصلاة سواء كان قطعه بنحو العلم الإجمالي أم بنحو الشكّ البدويّ وعلم بعد رؤية النجاسة أنها السابقة، ففي هذه الحالة لا يجري الاستصحاب، ويجب إعادة الصلاة.

إشكال الشيخ الأنصاري

إن الشيخ الأنصاري قدس سره ادّعى التهافت والتعارض بين جواب الإمام على السؤال السادس لزرارة وبين جوابه عليه السلام على السؤال الثالث، ففي الشقّ الثاني من جواب الإمام على السؤال السادس - إذا شكّ في موضع النجاسة قبل الصلاة ثم دخل الصلاة فرأى نجاسة في ثوبه وقطع بأنها النجاسة التي فحص عنها ولم يجدها- حكم الإمام عليه السلام ببطلان الصلاة ووجوب إعادتها حيث قال: «**تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته**» ولكن هذا الجواب والحكم ببطلان الصلاة يتنافي مع جوابه عليه السلام على السؤال الثالث بناءً على الاحتمال الثالث الذي يفرض أنه بعد الفحص لم يحصل للمكلّف العلم بعدم النجاسة، وبعد الانتهاء من الصلاة حصل له العلم بأنّ ما وجده من نجاسة هي عين النجاسة التي فحص عنها، فحكم عليه السلام بعدم لزوم الإعادة؛ لجريان

(١) نتعرّض لهذه المؤيّدات في التعليق على النصّ.

الاستصحاب حال الصلاة؛ لأنّه كان عالماً بالطهارة قبل ظن الإصابة بالنجاسة وشكّ عند الفحص، فيستصحب الطهارة ويثبت به صحّة الصلاة.

فحكمه بلزوم الإعادة في السؤال السادس مع وقوع جزء من الصلاة في الثوب النجس، يتنافي مع حكمه بعدم لزوم الإعادة في السؤال الثالث، مع وقوع الصلاة بتمامها في الثوب النجس.

فإشكال الشيخ قدس سره يتلخّص في أن كلا الموردين فيهما شكٌّ سابق على الصلاة ويقينٌ لاحق، والفرق بين الموردين أنه في السؤال الثالث انكشفت النجاسة أثناء الصلاة، وفي السؤال السادس انكشفت النجاسة بعد الانتهاء من الصلاة، وعلى هذا إذا كانت الصلاة باطلة، فلابدّ أن تكون الصلاة باطلة في كلا الموردين.

بل نقول: إذا كانت الصلاة صحيحة وهي جميعها واقعة في الثوب النجس – كما في السؤال السادس – فمن الأولى أن تكون صحيحة إذا وقع نصفها في الثوب النجس.

وبعبارة أخرى: إن وقوع نصف الصلاة في الثوب النجس ليس أسوأ حالاً من وقوع تمامها في الثوب النجس.

وهذا الإشكال ورد في كلمات الشيخ بقوله: «.. مع أنه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة، فلا يعيد وبين وقوع بعضها معها فيعيد، كما هو ظاهر قوله عليه السلام بعد ذلك: **وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته**»[1].

جواب السيد الشهيد على إشكال الشيخ الأنصاري

يمكن الجواب على هذا الإشكال بعد بيان نكتة يحتمل العرف أن تكون فارقاً بين الحاليتن، وهذه النكتة هي أن انكشاف النجاسة في أثناء الصلاة يمكن

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٦١.

أن يكون له مدخلية في بطلان الصلاة، وبالتالي الحكم بلزوم الإعادة، أمّا انكشافها بعد الصلاة فله مدخلية في صحّة الصلاة وعدم إعادتها.

توضيح ذلك: إن المكلّف إذا صلّى في ثوب نجس ثمّ رأى النجاسة في أثناء الصلاة، تكون له عدّة خصوصيات:

الأولى: وقوع مقدار من الصلاة في الثوب النجس من دون علمه بالنجاسة، إلّا متأخّراً، إذ إنّه لو فرضنا أنّ المكلّف التفت إلى النجاسة في الركعة الثانية، فالركعة الأولى وقعت في الثوب النجس.

الثانية: حالة كونه في الصلاة في الثوب النجس، مع العلم بها من دون الاشتغال بعمل صلاتي، ولو في آن واحد، أي أن المكلّف لما التفت إلى النجاسة في الركعة الثانية، ففي الفترة الواقعة بين علمه بالنجاسة وبين غسله للثوب، لو كانت آن واحد، فهو قد كان في الصلاة مع النجاسة المعلومة .

الثالثة: الإتيان بباقي الصلاة في الثوب الطاهر، أي أنه بعد أن علم بالنجاسة وبعد غسلها، فقد صلّى مقداراً منها في الثوب الطاهر.

إذا تبيّنت هذه الخصوصيات، نأتي لنرى أيّاً منها يوجب الفرق بين الصورتين، بمعنى بطلان الصلاة في الانكشاف في الأثناء، وعدم البطلان في الانكشاف بعد الفراغ منها.

أمّا الخصوصية الثالثة – وهي الإتيان بباقي الصلاة في ثوبٍ طاهر – فلا يتعقّل العرف دخلها في بطلان الصلاة، وأن يكون حال المصلِّي الذي صلّى جزءاً من صلاته بثوب طاهر أسوأ حالاً ممّن صلّى كامل صلاته بثوب نجس جهلاً، لأنّه خلاف الارتكاز العرفي.

وأمّا الخصوصية الثانية – وهي حالة كونه في الصلاة في الثوب النجس، مع العلم بها من دون الاشتغال بعمل صلاتي – فأيضاً لا يتعقّل كونها هي المبطلة للصلاة بعد أن حكم الإمام في نفس الفقرة في الشقّ الثاني – وهي صورة ما لو

لم يعلم بسبق النجاسة قبل الصلاة، لكن رأى النجاسة وهو في الصلاة ولم يدر أكانت النجاسة قبل الصلاة أم حدثت في الأثناء- بصحّة الصلاة وعدم وجوب الإعادة، حيث قال عليه السلام: «**وإن لم تشكّ ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة؛ وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ**».

إن قلت: إن النجاسة المعلومة في آن من آنات الكون في الصلاة في الشقّ الأوّل من تلك الفقرة هي نجاسة بقائية من أوّل الصلاة، وليست حادثة الآن، أمّا النجاسة المعلومة في الشقّ الثاني، فقد يحتمل كونها نجاسة حادثة الآن، فقد يكون هذا هو الفارق ببطلان الصلاة التي علم في آن من الآنات الكونية أنها نجاسة بقائية، وليس مطلق النجاسة ولو كانت حادثة.

فالجواب: إن هذه التفرقة غير عرفية، فالعرف لا يحتمل دخل بقائية وحدوثية النجاسة في الصحّة والبطلان.

وعلى هذا الأساس تبقى الخصوصية الأولى - وهي وقوع مقدار من الصلاة في الثوب النجس من دون علم بالنجاسة إلّا متأخّراً- هي الفارق بين الصورتين، فتكون الصلاة باطلة في حالة حصول العلم بالنجاسة في أثناء الصلاة، كما في الصورة الأولى (وهي مورد السؤال السادس، بخلاف الصورة الثانية (وهي مورد السؤال الثالث) التي يكون العلم بالنجاسة بعد الفراغ من الصلاة، فتكون الصلاة صحيحة. ومن الواضح أن هذا الفارق يقبله العرف في التفصيل بين بطلان الصلاة في الصورة الأولى وعدم بطلانها في الصورة الثانية.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**دم رعاف ... فعلّمت أثره إلى أن أصيب له من الماء**». (علّمت) بتشديد اللام، أي جعلت علامة على أثر النجاسة. والرعاف قال في مجمع

البحرين: (هو الدم الذي يخرج من الأنف. يقال: رَعَف الرجل من بابي قتل ونفع، والضمُّ لغة: إذا خرج الدم من أنفه، والاسم الرُّعاف، ويقال الرعاف الدم نفسه. فرعاف هنا عظم بيان لـدم.

وفي الحديث: **ليس في الرعاف وضوء، ولا يقطع الصلاة شيء من الرعاف)**[1] .

• قوله عليه السلام: «**لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت**» .

اليقين بطهارة الثوب قبل ظنّ إصابته بالنجاسة، ولو في سالف الأزمان، من حين شراء الثوب أو من خروج الثوب من المصنع.

• قوله عليه السلام: «**وإن لم تشكّ ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته**»

بمعنى قطعت الصلاة بمقدار قليل لأجل غسل الثوب، من دون الإتيان بما يبطلها، وبعد إتمام الغسل يواصل الصلاة من حيث قطعها.

• قوله: «**وطبّق قاعدة من قواعد الشكّ**».

المقصود من قواعد الشكّ إمّا قاعدة الاستصحاب أو قاعدة اليقين.

• قوله: «**والنتيجة المفهومة واحدة**» . أي أن النتيجة المترتّبة على الاحتمالين واحدة ولا يؤثّر في الاستدلال بالرواية على الاستصحاب؛ لأنّ النجاسة المرئية في أثناء الصلاة إذا علم بسبقها بطلت الصلاة، وإلّا جرى استصحاب الطهارة وكفى غسلها وإكمال الصلاة .

ولكلّ من الاحتمالين معزّزات، ومؤيّدات:

مؤيّدات الاحتمال الأوّل

المؤيّد الأوّل: لو كان المراد من الشكّ هو الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي، لكان هذا تكراراً لما مضى في الفقرة الثانية، ولما مضى في الفقرة الرابعة، لأنّ وجوب الغسل المذكور في الفقرة الرابعة ليس وجوباً نفسياً، وإنما هو مقدّمة

---

(١) مجمع البحرين: ج٢، ص١٩٥.

لصحّة الصلاة، والعرف لا يفرّق بين فرض كون العلم الإجمالي ثابتاً قبل الصلاة وكونه عارضاً في أثناء الصلاة.

المؤيّد الثاني: الظاهر من قوله: **(وإن لم تشكّ)** هو نفي أصل الشكّ. وكذلك الظاهر من قوله: **(إن شككت)** بغضّ النظر عن كلمة **(في موضع منه)** التي قد تدّعى قرينيّته على إرادة العلم الإجمالي – وسيأتي الكلام فيه– هو إثبات أصل الشكّ.

المؤيّد الثالث: وهو المهمّ: أن الظاهر من قوله **(ثم رأيته)** مدخلية الرؤية في بطلان الصلاة، ومع فرض وجود العلم الإجمالي بالنجاسة تبطل الصلاة بقطع النظر عن الرؤية.

مؤيّدات الاحتمال الثاني

١. لو كان المراد من الشكّ هو الشكّ البدويّ لكانت كلمة **(في موضع منه)** زائدة، وبلا فائدة.

٢. لو كان المراد من الشكّ هو الشكّ البدوي، لكان بالإمكان في الشقّ الأوّل أن يفرض – أيضاً– عدم العلم بأن النجاسة التي رآها كانت موجودة من قبل، فلِمَ ذكر الإمام عليه السلام هذا الفرض في الشقّ الثاني فقط؟![1] .

(١) مباحث الأصول، تقرير السيد الحائري: ق٢، ج٥، ص٦٣.

(٦٥)

كيفية الاستدلال بالرواية الثانية على قاعدة الاستصحاب

المقام الأوّل

البحث في الموقع الأوّل من الاستدلال

- الجهة الأولى: في أن الإمام عليه السلام طبّق قاعدة الاستصحاب لا اليقين
- الجهة الثانية: الاستصحاب أُجري بلحاظ حال السؤال لا حال الصلاة
  - ✓ استغراب زرارة يدلّ على الاستصحاب حال الصلاة لا حال السؤال
- الجهة الثالثة: لازم الاستصحاب حال الصلاة القطع بوقوعها مع النجاسة
  - ✓ الجواب الأوّل: إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي
  - ✓ الجواب الثاني: الشرط الواقعي للطهارة أعمّ من الواقعية والظاهرية
- الجهة الرابعة: ثبوت الاستصحاب بنحو القاعدة الكلّية
  - ✓ توجيه الروايات الأخرى لعدم إعادة الصلاة التي وقعت في النجاسة جهلاً

وأمّا تفصيلُ الكلام في موقعَي الاستدلال فيقعُ في مقامَين:

المقامُ الأوّل: في الموقع الأوّل، والكلامُ فيه في جهات:

الجهة الأولى: أنّ الظاهرَ من جواب الإمام عليه السلام تطبيقُ الاستصحاب لا قاعدةُ اليقين، وذلك لأنّ تطبيقَ الإمام للقاعدةِ على السائل متوقّفٌ على أن يكون كلامُه ظاهراً في تواجُدِ أركانِ تلك القاعدةِ في حالتِه المفروضة، ولا شكَّ في ظهورِ كلامِ السائل في تواجُدِ أركان الاستصحابِ من اليقين بعدم النجاسةِ حدوثاً والشكِّ في بقائِها، وأمّا تواجدُ أركان قاعدةِ اليقينِ فهو متوقّفٌ على أن يكونَ قولُه: (فنظرتُ فلم أر شيئاً ..) مفيداً لحصول اليقين بعدم النجاسةِ حينَ الصلاةِ بسببِ الفحصِ وعدمِ الوجدان، وأن يكونَ قولُه: (فرأيتُ فيه) مفيداً لرؤية نجاسةٍ يشكُّ في كونِها هي المفحوصَ عنها سابقاً، مع أنّ العبارةَ الأولى ليست ظاهرةً عرفاً في افتراضِ حصولِ اليقينِ حتّى لو سلَّمنا ظهورَ العبارةِ الثانيةِ في الشكّ.

الجهةُ الثانية: أنّ الاستصحابَ هل أُجريَ بلحاظِ حالِ الصلاةِ أو بلحاظِ حالِ السؤال؟ وتوضيحُ ذلك: أنّ قولَه: (فرأيت فيه) إن كان ظاهراً في رؤيةِ نفسِ ما فحَصَ عنه سابقاً، فلا معنى لإجراءِ الاستصحابِ فعلاً، كما أنّ قولَه: (فنظرتُ فلم أر شيئاً) إذا كان ظاهراً في حصولِ اليقينِ بالفحص فلا معنى لجريانِه حالَ الصلاة.

والصحيحُ: أنّه لا موجبَ لحملِ قولِه: (فرأيتُ فيه) على رؤيةِ ما يعلمُ بسبقه، فإنّ هذه عنايةٌ إضافيةٌ تحتاجُ إلى قرينةٍ عندَ تعلّقِ الغرضِ بإفادتِها، ولا قرينة، بل حذفُ المفعولِ بدلاً عن جعلِه ضميراً راجعاً إلى النجاسةِ المعهودِ ذكرُها سابقاً يشهدُ لعدمِ افتراضِ اليقينِ بالسَّبْقِ.

وعليه فالاستصحابُ جارٍ بلحاظِ حالِ السؤالِ، ويؤيّدُ ذلك أنّ قولَه: (فنظرتُ فلم أرَ شيئاً) وإن لم يكنْ له ظهورٌ في حصولِ اليقينِ. . ولكنه ليس له ظهورٌ في خلافِ ذلك، لأنّ إفادةَ حصولِه بمثلِ هذا اللسانِ عرفيةٌ. فكيف يمكنُ تحميلُ السائلِ افتراضَ الشكِّ حالَ الصلاةِ وإفتاؤُه بجريانِ الاستصحابِ حينَها؟

وليس في مقابلِ تنزيلِ الروايةِ على إجراءِ الاستصحابِ بلحاظِ حالِ السؤالِ إلاَّ استبعادَ استغرابِ زرارةَ من الحكمِ بصحّةِ الصلاةِ حينئذٍ، لأنّ فرضَ ذلك هو فرضُ عدمِ العلمِ بسَبَقِ النجاسةِ، فأيُّ استبعادٍ في أن يحكمَ بعدمِ إعادةِ صلاةٍ لا يُعلَمُ بوقوعِها مع النجاسة؟

فالاستبعادُ المذكورُ قرينةٌ على أنّ المفروضَ حصولُ اليقينِ للسائلِ بعدَ الصلاة بسَبْقِ النجاسةِ، ومِن هنا استغربَ الحكمَ بصحَّتِها، وهذا يعني أنّ إجراءَ الاستصحابِ إنّما يكونُ بلحاظِ حالِ الصلاةِ لا حالِ السؤالِ.

ولكن يمكنُ الردُّ على هذا الاستبعاد بأنّه لا يمتنعُ أن يكونَ ذِهنُ زرارةَ مشوباً بأنّ المسوِّغَ للصلاةِ مع احتمالِ النجاسةِ الظنُّ بعدمِها الحاصلُ مِن الفحص، وحيث إنّ هذا الظنَّ يزولُ بوجدان النجاسةِ بعدَ الصلاة على نحوٍ يُحتمل سبقُها، كان زرارةُ يترقَّبُ أن لا يكتفي بالصلاة الواقعة.

فإن تمَّ هذا الردُّ فهو، وإلاّ ثبتَ تنزيلُ الروايةِ على إجراءِ الاستصحابِ بلحاظِ حالِ الصلاة، ويصلُ الكلامُ حينئذٍ إلى الجهةِ الثالثةِ.

الجهةُ الثالثة: إنّا إذا افترَضنا كونَ النجاسةِ المكشوفةِ معلومةَ السبق وأنّ الاستصحابَ إنّما يجري بلحاظِ حالِ الصلاةِ، فكيف يستندُ في عدم وجوبِ الإعادةِ إلى الاستصحاب، مع أنّه حكمٌ ظاهريٌّ يزولُ بانكشافِ خلافِه، ومع زوالِه وانقطاعِه لا يمكنُ أن يرجعَ إليه في نفي الإعادة؟

وقد أجيبَ على ذلك:

تارةً: بأنّ الاستنادَ إلى الاستصحاب في عدم وجوبِ الإعادةِ يصحُّ إذا افترضْنا ملاحظةَ كبرى مستترةٍ في التعليل، وهي إجزاءُ امتثالِ الحكمِ الظاهريِّ عن الواقع..

وأخرى: بأنّ الاستنادَ المذكورَ يصحُّ إذا افترضْنا أنّ الاستصحابَ أو الطهارةَ الاستصحابيةَ بنفسِها تُحقِّقُ فرداً حقيقياً مِن الشرطِ الواقعيِّ للصلاة، بأن كان الشرطُ الواقعيُّ هو الجامعَ بينَ الطهارةِ الواقعيةِ والطهارةِ الظاهرية، إذ بناءً على ذلك تكونُ الصلاةُ واجدةً لشرطِها حقيقةً.

الجهةُ الرابعة: أنّه بعدَ الفراغِ عن دلالةِ المقطعِ المذكورِ على الاستصحاب، نقولُ: إنّه ظاهرٌ في جعلِه على نحو القاعدةِ الكلّية، ولا يصحُّ حملُ اليقينِ والشكِّ على اليقينِ بالطهارةِ والشكِّ فيها خاصّةً، لنفسِ ما تقدَّم من مبرّرٍ للتعميم في الرواية السابقة، بل هو هنا أوضح؛ لوضوح الروايةِ في أنّ فقرةَ الاستصحابِ وردَتْ تعليلاً للحكم، وظهور كلمةِ (لا ينبغي) في الإشارة إلى مطلبٍ مركوزٍ وعقلائيّ.

وعلى هذا فدلالةُ المقطعِ المذكورِ على المطلوبِ تامّةٌ.

الشرح

تبيّن فيما تقدّم أن الاستدلال بالرواية على كبرى الاستصحاب وقع في موضعين من الرواية؛ لأنّ جملة «**فليس لك أن تنقض اليقين بالشكّ**» وردت في جواب السؤالين الثالث والسادس. ولا إشكال في ظهور الصحيحة في قاعدة الاستصحاب بشكل أوضح وأصرح من الرواية الأولى؛ وذلك لصراحتها في التعليل بقاعدة الاستصحاب؛ لأنّ زرارة قد سأل الإمام عليه السلام صريحاً عن علّة الحكم وضابطته، مضافاً إلى أن تعبير الإمام عليه السلام بقوله: «**فليس ينبغي لك أن تنقض...**» أظهر في دلالته على كبرى الاستصحاب من الرواية الأولى، وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في أن تلك القاعدة الكلّية المستفادة من هذه الرواية أهي الاستصحاب أم قاعدة اليقين؟ وفي كيفية الاستفادة منها ذلك.

فيما يلي نشرع في بسط الكلام في كيفية الاستدلال على قاعدة الاستصحاب بفقرتي الاستدلال، ويقع البحث في مقامين:

الأوّل: البحث في الموقع الأوّل من الاستدلال.

الثاني: البحث في الموقع الثاني من الاستدلال[1].

المقام الأوّل: البحث في الموقع الأوّل من الاستدلال

الموضع الأوّل من الاستدلال هو جواب الإمام عليه السلام عن السؤال، حيث ورد في سؤال زرارة أنه قال: «فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً، فصلّيت فرأيت فيه، قال عليه السلام: **تغسله ولا تعيد الصلاة**. قلت: فلم ذلك؟ قال: **لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن**

(١) ويقع هذا البحث في الجزء اللاحق.

تنقض اليقين بالشكّ أبداً» .

ويقع البحث في هذا المقام في جهات:

الجهة الأولى: في أن الإمام عليه السلام طبَق قاعدة الاستصحاب لا اليقين

تقدّم أن هذه الفقرة من الاستدلال فيها احتمالات أربعة، وقلنا أن الاحتمال الأوّل باطل جزماً، لذا كان الاستدلال على حجّية الاستصحاب متوقّفاً على حمله على الاحتمال الثالث والرابع، أمّا حمله على الاحتمال الثاني فيحتاج إلى قرينة على أن الإمام عليه السلام طبّق قاعدة الاستصحاب لا اليقين.

والبحث في هذه الجهة يقع في الاستدلال على أن الإمام عليه السلام طبّق قاعدة الاستصحاب لا قاعدة اليقين.

وقبل بيان الاستدلال على إرادة الإمام عليه السلام لقاعدة الاستصحاب لا قاعدة اليقين ينبغي أن نذكر مقدّمة لها دور في الاستدلال، وهي أن الإمام حينما يكون في مقام بيان الأحكام، فهو عليه السلام يتكلّم بما هو إنسان متعارف، ولا يدخل علمه بالغيب في المقام، وعلى هذا الأساس يكون جواب الإمام في فقرة الاستدلال على أساس ما يستفاد عرفاً من سؤال زرارة، وليس على اساس علم الإمام بالغيب بما في نفس زرارة.

إذا تبيّنت هذه المقدّمة نقول: إن تطبيق كلام الإمام عليه السلام على قاعدة الاستصحاب تامّ؛ لتوفّر أركان الاستصحاب في سؤال زرارة وجواب الإمام، بخلاف قاعدة اليقين التي لم تتوفّر أركانها.

أمّا أركان الاستصحاب – وهي يقين سابق وشكّ لاحق – فهي موجودة، فاليقين السابق يستفاد من قوله: «ظننت أنه قد أصابه» وهو ظاهر في أنه كان على يقين بطهارة الثوب قبل ظنّ الإصابة بالنجاسة، إذ ليس من المعقول أن يكون زرارة شاكّاً بطهارة الثوب منذ خلق وصنع الثوب.

إذاً زرارة كان على يقين من طهارة الثوب قبل ظنّ الإصابة بالنجاسة.

أمّا الشكّ اللاحق، فهو مفروض على كلّ تقدير في السؤال، حيث إنّ زرارة حصل له الشكّ عند رؤيته النجاسة بعد الفراغ من الصلاة، فيحتمل أنها النجاسة التي فحص عنها ولم يجدها؛ ولذا طبّق الإمام عليه السلام في المقام قاعدة من قواعد الشكّ.

وبهذا يتّضح وجود قرينة عرفية على أن الإمام عليه السلام طبّق قاعدة الاستصحاب.

وأمّا أركان قاعدة اليقين فهي متقوّمة باليقين مع الشكّ الساري إلى ذلك اليقين. وهذا لايتمّ إلّا إذا توفّر أمران:

الأوّل: أن زرارة حصل له اليقين بالطهارة بعد الفحص، حيث إنّه فحص عن النجاسة ولم يجدها.

الثاني: بعد أن وجد النجاسة بعد الفراغ من الصلاة، شكّ في أنها نفس النجاسة الأولى التي فحص عنها أو نجاسة جديدة، وهو معنى الشكّ الساري إلى اليقين السابق.

أمّا الأمر الثاني- وهو الشكّ الساري إلى اليقين السابق- فحتى لو سلّمنا به وأنه بعد الفراغ من الصلاة ورؤيته للنجاسة حصل له شكّ في أنها السابقة أم لا، أي أن شكه سرى إلى اليقين السابق، لكن الأمر الأوّل- وهو حصول اليقين بالطهارة بعد الفحص- غير ظاهر من قوله: «فنظرت فلم أر شيئاً»، إذ لا يستفاد من ذلك حصول العلم له بالفحص بعدم النجاسة- ليس لأجل أن الفحص وعدم الوجدان لا يدلّ على الوجود؛ لأنّ هذا مبتنٍ على التدقيق في حساب الاحتمالات، والإنسان الاعتيادي كثيراً ما يحصل له القطع بالطهارة بواسطة الفحص وعدم الوجدان بأغلبية كشف عدم الوجدان على عدم الوجود في أمثال الطهارة ونحوها من الأمور الحسّية.

بل الوجه في ذلك هو أن قوله: «فنظرت فلم أر شيئاً» غير ظاهرة في اليقين

بعدم الوجود، وإن كانت صالحة للتعبير عن فرض حصول اليقين والاطمئنان، لكنها صالحة أيضاً للتعبير عن غير ذلك، لأنّه ليس دائماً أن يحصل الإنسان بالفحص على اليقين بعدم الوجدان، بل كثيراً ما لا يحصل بالفحص اليقين بالعدم.

إن قلت: إن الإنسان غالباً ما يحصل له بالفحص اليقين بالعدم؟

قلت: إن هذه الدعوى ممنوعة، خصوصاً أن الإنسان كثيراً ما لا يحصل له اليقين بالعدم بالفحص، وذلك إذا لم يعتمد على هذه الغلبة المذكورة.

إذاً قوله «فنظرت فلم أر شيئاً» ليس ظاهراً في حصول اليقين والجزم بالعدم بعد الفحص، وعليه فتكون مجملة من هذه الناحية.

وبهذا يتّضح أن الركن الأوّل لقاعدة اليقين- وهو اليقين بالطهارة بعد الفحص- غير متوفّر، وإن سلّمنا دلالة قوله «فرأيت فيه» على توفّر الركن الثاني، وهو الشكّ الساري إلى اليقين بالطهارة.

وعلى هذا فالصحيح أن الرواية في هذا المورد ناظرة إلى الاستصحاب لا قاعدة اليقين.

الجهة الثانية: الاستصحاب أجري بلحاظ حال السؤال لا حال الصلاة

في هذه الجهة يبحث في أن الاستصحاب الذي أجراه الإمام عليه السلام في المقام هل هو بلحاظ حال الصلاة أي أن الشكّ الذي لاينبغي نقض اليقين به هل هو الشكّ الحاصل في أثناء الصلاة، أم الشكّ في النجاسة بعد الصلاة؛ لاحتمال طروّ النجاسة بعد الصلاة؟

وهذا يعتمد على ما يستظهر من التعبير الوارد في الرواية، فإن كان قول زرارة: «فرأيت فيه» -أي تعبير زرارة بعد الفراغ من الصلاة- بمعنى أنه بعد الفراغ من الصلاة رأى النجاسة التي فحص عنها أوّلاً ولم يعثر عليها، ففي هذه الحالة لا معنى لجريان الاستصحاب حال السؤال، أي بعد الفراغ من الصلاة؛

لأنّه حصل له العلم بأنه صلّى مع النجاسة، ولا قيمة للحكم الظاهري مع العلم بالحكم الواقعي، وهذا يعني أن الإمام عليه السلام قد أجرى الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة، لأنّه في حال الصلاة يوجد عنده شكّ في النجاسة فيستصحب الطهارة الثابتة قبل الصلاة.

وإن كان قول زرارة: «فنظرت فلم أر شيئاً» - ظاهراً في حصول اليقين بعدم النجاسة قبل الصلاة وبعد الفحص، فلا معنى لجريان الاستصحاب حال الصلاة، لأنّه دخل إلى الصلاة وهو على يقين بعدم النجاسة، فلا يوجد عنده شكّ حتّى يحتاج إلى استصحاب الطهارة أثناء الصلاة.

والصحيح - كما يقول المصنّف - أن الإمام عليه السلام أجرى الاستصحاب حال السؤال، لتوفّر أركان الاستصحاب بعد الصلاة دون حال الصلاة، لأنّ السائل كان متيقّناً بأنه كان على طهارة، ثمّ شكّ في هذه الطهارة، فيجري استصحاب بقاء الطهارة إلى حين الصلاة، والقرينة على ذلك هو أن قوله «فرأيت فيه» لا تدلّ على أن زرارة رأى نفس النجاسة السابقة التي فحص عنها ولم يجدها، ولو كان مقصوده هو النجاسة السابقة لقال «لرأيتها فيه» - أي النجاسة - فحذْف المفعول به يشهد على أن مقصوده ليس اليقين بالنجاسة السابقة، وذلك لاحتمال أن تكون هذه النجاسة المشكوك بها قد حدثت بعد الصلاة وليست هي النجاسة السابقة، مضافاً إلى أن زرارة قد ذكر في السؤال الثاني «فلما صلّيت وجدته» حيث ذكر المفعول به لإرادته وجود ما سبق، وهذا يعني أن حذف المفعول يشهد على أن النجاسة التي رآها ليست هي النجاسة السابقة، لاحتمال أن تكون نجاسة قد عرضت بعد الصلاة.

وعليه يكون الاستصحاب جارياً بلحاظ حال السؤال أي بعد الصلاة، لأنّه كان على يقين من الطهارة السابقة ويشكّ في أنها النجاسة التي فحص عنها أم نجاسة جديدة عرضت عليه، فيستصحب الطهارة.

إن قلت: إن القرينة على إثبات الاستصحاب حال السؤال، توجد مقابلها قرينة أخرى تدلّ على جريان الاستصحاب حال الصلاة وليس حال السؤال. والقرينة هي قوله «فنظرت فلم أر شيئاً» الدالّ على أنه فحص ولم يحصل له اليقين بعدم النجاسة، فيجري استصحاب الطهارة حال الصلاة، لأنّه على يقين من الطهارة، وحينما دخل الصلاة فهو ليس له يقين بعدم النجاسة أي أنه شاكّ، فيستصحب الطهارة حال الصلاة.

الجواب: إن الاستصحاب حال الصلاة لا يمكن جريانه، وذلك لأنّ قوله: «فنظرت فلم أر شيئاً» وإن لم يكن ظاهراً في حصول اليقين بعدم النجاسة – ومن ثم يمكن إجراء الاستصحاب حال الصلاة– لكن هذا التعبير «فنظرت فلم أر شيئاً» يحتمل أن يقصد منه زرارة حصول اليقين بعدم النجاسة بعد الفحص، وحيث إنّ هذا الاحتمال ثابت، فلا يمكن أن يكون الإمام عليه السلام قد أجرى الاستصحاب حال الصلاة، لأنّ الاستصحاب حال الصلاة يتوقّف على أن زرارة كان شاكّاً حينما دخل الصلاة بعد الفحص، وبما أن هذا الفرض – وهو كون زرارة شاكّاً حينما دخل الصلاة– لم يكن ثابتاً، فلا يمكن أن يكون الإمام عليه السلام قد أجرى الاستصحاب حال الصلاة.

استغراب زرارة يدلّ على الاستصحاب حال الصلاة لا حال السؤال

لقائل أن يقول بوجود قرينة تدلّ على أن الإمام أجرى الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة لا حال السؤال، والقرينة على ذلك هو أن زرارة قد استغرب من حكم الإمام عليه السلام بصحّة الصلاة بعد رؤية النجاسة وعلمه بأنها النجاسة السابقة التي فحص عنها ولم يجدها، لأنّه يعلم بأنه قد صلّى مع النجاسة الواقعية، مع أن الإمام يقول بصحّة صلاته؛ ولذا سأل زرارة الإمام عليه السلام عن علّة الحكم؟

ومن البعيد أن يكون زرارة – مع جلالة مقامه ورفعة شأنه في اطّلاعه على

الأحكام والقواعد- لم يكن يعلم بأن الحكم عند الشكّ هو الصحّة لأجل الاستصحاب، فيسأل، ومن ثم يستغرب حينما يأتي الجواب بصحّة الصلاة وعدم إعادتها، لأنّه قاطع بأنه قد صلّى بالنجاسة، ومع قطعه بذلك لا يمكن جريان الاستصحاب حال السؤال، وعليه فيتعيّن أن يكون الاستصحاب بلحاظ ما قبل الصلاة. فهذه قرينة على جريان الاستصحاب حال الصلاة.

الجواب: يرى السيد الشهيد أنه يمكن توجيه استغراب زرارة، بأنه كان يعتقد أن المسوّغ للدخول في الصلاة مع احتمال النجاسة للثوب هو الظنّ بعدم النجاسة الحاصل من الفحص وعدم رؤية النجاسة، وحيث إنّ هذا الظنّ قد زال حينما رأى نجاسة بعد الصلاة يحتمل أنها السابقة، لذا كان يتوقع من الإمام أن يحكم ببطلان الصلاة ووجوب إعادتها، ولأجل هذا استغرب زرارة من حكمه عليه السلام بصحّة الصلاة، وعليه فلا يكون استغرابه قرينة على جريان الاستصحاب حال الصلاة لما يلي:

١. إن زرارة وإن كان عالماً فقيهاً، لكنه صار عالماً بالقواعد والأحكام بالتدريج، وإننا لا نعلم تاريخ سؤاله للإمام عليه السلام عن هذه المسألة، وهل أن وقت السؤال وقع بعد صيرورته عالماً جليلاً وعارفاً بالاحكام؟ والذي يشهد أن هذا السؤال وقع من زرارة في بداية أمره هو سؤاله في نفس الرواية عن أحكام أخرى قد يدّعى وضوحها، كعدم وجوب الفحص، ومنجّزية العلم الإجمالي بنجاسة الثوب، لاسيّما وإن الرواية عن الإمام الباقر عليه السلام.

وهذا ما أشار إليه المصنّف قدس سره في تقريراته حيث قال: «إن زرارة بالتدريج أصبح عارفاً بالأحكام والقواعد، ولا ندري تأريخ سؤاله للإمام عليه السلام عن هذه المسألة، وأنه هل وقع بعد صيرورته عارفاً بالأحكام أم قبلها، وتشهد لعدم اطّلاعه على القواعد وعدم استيعابه لأحكام من هذا القبيل عند صدور هذه الرواية جملة من أسئلة في نفس هذه الرواية، كسؤاله عن فرض الشكّ البدويّ

في النجاسة، وأنه يجب الفحص أم لا، مع أن من الواضح فقهياً عدم وجوب الفحص، وكسؤاله عن أنه لو علم إجمالاً بنجاسة موضع من ثوبه فماذا يصنع، مع وضوح أنه لابدّ من غسل أطراف العلم الإجمالي، وكسؤاله عن الصلاة في الثوب مع علمه إجمالاً بنجاسة موضع منه، مع وضوح بطلان هذه الصلاة، وأنه لايصحّ له من أوّل الأمر الدخول فيها»[1]

٢. يحتمل أن يكون زرارة في توجيه هذه الاسئلة إلى الإمام لأجل التدقيق والتشقيق للاستفادة أكثر منه عليه السلام، لاستيضاح القواعد والنكات العامّة، ولذا نجد كثرة التشقيقات والفروض التي افترضها في نفس الرواية.

ولو سلّمنا وقبلنا هذا الاستغراب وقلنا أنه يدلّ على أن النجاسة التي رآها زرارة هي النجاسة السابقة، فهنا يتعيّن أن يكون إجراء الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة، وإذا كان كذلك ينشأ إشكال آخر وهو أن مورد الرواية ليس من موارد نقض اليقين بالشكّ، بل من موارد نقض اليقين باليقين،؛ لأنّ إجراء الاستصحاب حال الصلاة يعني أن النجاسة التي رآها بعد الصلاة هي نفس النجاسة السابقة، وعليه يحصل العلم بوقوع الصلاة بالنجاسة، فيكون المورد من موارد نقض اليقين باليقين، فكيف طبّق الإمام قاعدة الاستصحاب على هذا المورد في الرواية، وعلّل عليه السلام الصحّة وعدم الإعادة بمسألة عدم جواز نقض اليقين بالشكّ. وهذا الإشكال سوف نتناوله في الجهة الثالثة.

الجهة الثالثة: لازم إجراء الاستصحاب حال الصلاة القطع بوقوعها مع النجاسة

لو قلنا إن الاستصحاب أجري بلحاظ حال الصلاة وليس بعد الصلاة، بعد حمل جملة «فرأيت فيه» على رؤية النجاسة السابقة، فعلى هذا ينشأ إشكال حاصله: أن صلاته وقعت مع النجاسة، فكيف حكم الإمام عليه السلام بصحّة الصلاة

(١) مباحث الأصول: ق٢، ج٥، ص٧١.

وعدم إعادتها، مع أن الاستصحاب حكم ظاهري، والحكم الظاهري حجّة ما لم ينكشف الواقع، فإذا علم بمخالفة الحكم الظاهري للواقع فلا يمكن الرجوع إليه.

بعبارة أخرى: إنه بعد العلم بوقوع الصلاة في النجاسة سوف يخرج هذا المورد من الرواية عن قاعدة الاستصحاب، فلا يكون سؤال زرارة منطبقاً على قاعدة الاستصحاب، لأنّه يكون من موارد نقض اليقين باليقين لا نقض اليقين بالشكّ، فكيف يبيّن الإمام عليه السلام قاعدة الاستصحاب في جوابه على سؤال لم ينطبق عليه، فيلزم خروج السؤال عن قاعدة الاستصحاب، ومن الواضح أن خروج المورد -أي السؤال- عن قاعدة الاستصحاب يؤدّي إلى إجمال القاعدة، ومن ثمّ لا يصحّ الاستدلال بالرواية على الاستصحاب.

ولقد أجاب الأعلام على هذا الإشكال بأحد جوابين:

الجواب الأوّل: إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي

إن تعليل الإمام عليه السلام في الرواية بعدم وجوب الإعادة مبتنٍ على كبرى مستترة في هذا التعليل، وهي إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، ولو انكشف خلافه، وهذا ما ذكره الشيخ الأنصاري قدس سره نقلاً عن شريف العلماء حيث قال: «التعليل لعدم الإعادة، بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للإجزاء، فتكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة وكاشفة عنها»[1].

الجواب الثاني: شرط الطهارة أعمّ من الواقعية والظاهرية

إن جواب الإمام عليه السلام بعدم وجوب الإعادة مبتنياً على أن الشرط الواقعي لصحّة الصلاة ليس هو الطهارة الواقعية فقط، بل الأعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية، وعليه فإجراء الاستصحاب حال الصلاة يثبت الطهارة الظاهرية

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٦٠؛ نقلاً عن شريف العلماء، انظر: تقريرات درسه في ضوابط الأصول: ص٣٥٤.

ويكون محقّقاً للشرط الواقعي لصحّة الصلاة، حتّى ولو انكشفت مخالفته للواقع وحصول العلم بعد الصلاة بنجاسة الثوب حال الصلاة، فلا يضرّ بصحّة الصلاة.

وهذا المعنى (وهو أن الشرط الواقعي هو الأعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية) ذهب إليه صاحب الكفاية ﭿ في بحث الأجزاء، حيث أفاد بأنّ الأصول العملية التي تجري في الشبهات الموضوعية - كأصالة الطهارة- تتصرّف في الأحكام الواقعية، بمعنى أن الحكم الواقعي بشرطية الثوب الطاهر في الصلاة مثلاً، يتّسع بواسطة أصالة الطهارة، فيكون الشرط الواقعي الأعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية، فيشمل الثوب المشكوكة طهارته الذي جرت فيه أصالة الطهارة حتّى لو كان نجساً في الواقع، وهذا نحو من التصويب في بعض الأصول العملية، الذي ينتج أن الصلاة في مثل هذا الثوب تكون صحيحة واقعاً، ولا تجب إعادتها على القاعدة، لأنّ الشرطية قد اتّسع موضوعها .

بيان ذلك: إنّ دليل أصالة الطهارة - وهو قوله عليه السلام: «**كلّ شيءٍ طاهرٌ حتّى تعلم أنّه قذر**»- يكون حاكماً على دليل شرطية الثوب الطاهر في الصلاة؛ لأنّ لسان دليل أصالة الطهارة، لسان توسعة موضوع ذلك الدليل وإيجاد فرد له. فالشرط لصحّة الصلاة - وهو الطهارة- موجود وهو الطهارة الظاهرية.

وهذا بخلاف ما لو ثبتت طهارة الثوب بالأمارة فقط، فلا تصحّ الصلاة لو انكشف الخلاف؛ لأنّ مفاد دليل حجّية الأمارة ليس جعل الحكم المماثل، بل جعل الطريقية والمنجّزية، فإنّ دليله لا يوسّع موضوع دليل الشرطية؛ لأنّ موضوع دليل الشرطية هو الثوب الطاهر، ومن الواضح أن الأمارة لا تقول هذا طاهر، بل تقول هذا محرز الطهارة، وعليه فلا يكون حاكماً على دليل شرطية الثوب الطاهر في الصلاة؛ وعلى هذا الأساس فصّل صاحب الكفاية ﭿ بين

الأمارات والأصول المنقّحة للموضوع، فبنى على أن الأصول الموضوعية توسّع دائرة الحكم الواقعي المترتّب على ذلك الموضوع دون الأمارات.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «المقام الثاني: في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه. والتحقيق: أن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه، وكان بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شطره، كقاعدة الطهارة أو الحلّية، بل واستصحابهما في وجه قوي، ونحوها بالنسبة إلى كلّ ما اشترط بالطهارة أو الحلّية يجري؛ فإن دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط، ومبيّناً لدائرة الشرط، وأنه أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل، وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعاً، كما هو لسان الأمارات، فلا يجزي، فإن دليل حجّيته حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقداً»[1].

وسيأتي في بحث تعارض الأدلّة مناقشة السيد الشهيد لكلا الجوابين.

الجهة الرابعة: ثبوت الاستصحاب بنحو القاعدة الكلية

بعد ثبوت دلالة الرواية على الاستصحاب وليس على قاعدة اليقين، يقع الكلام في الجهة الرابعة في أن هذا الاستصحاب الذي ثبت بهذا المقطع من الرواية هل هو ثابت في خصوص المورد وهو طهارة الثوب أم بنحو القاعدة الكلّية الشاملة لجميع الموارد؟

الجواب: إن الاستصحاب المستفاد من هذا المقطع من الرواية ثابت بنحو القاعدة الكلّية؛ لعين ما ورد في الرواية السابقة، وهو كون الرواية واردة في مقام

(١) كفاية الأصول: ص٨٦.

التعليل بأمر ارتكازي، ففي الروية الأولى ورد التعبير بقوله عليه السلام: «**إلّا فإنّه على يقين من**» وهو تعليل ظاهر في كون هذا التعليل بأمر مركوز عقلائياً، وفي هذه الصحيحة قد ورد التعليل بالأمر الارتكازي بنحو أوضح وأصرح؛ لأنّ زرارة سأل صريحاً عن علّة الحكم، وقد جاء في الجواب التعبير بقوله عليه السلام: «**ليس ينبغي**» وهو أوضح وأصرح من الصحيحة الأولى في الدلالة على التعليل بكبرى كلّية مركوزة عقلائياً، وهي عدم نقض اليقين بالشكّ، ومن الواضح أن الارتكاز العقلائي لا يفرق بين طهارة الثوب وغيره.

هذا تمام الكلام في السؤال الثالث وهو المقطع الأوّل من الاستدلال في الصحيحة.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**الرواية الثانية**».

تقدّم أن هذه الرواية مضمرة؛ لعدم ذكر زرارة صريحاً الإمام عليه السلام الذي رواها عنه، وقلنا إن الاضمار لا يضرّ بصحّتها، ونضيف هنا أن هذه الرواية قد رواها الشيخ الصدوق قدس سره في العلل مسنداً عن أبيه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام [1].

توجيه الروايات الأخرى لعدم إعادة الصلاة التي وقعت في النجاسة جهلاً

• قوله قدس سره: «**فكيف يستند في عدم وجوب الإعادة إلى الاستصحاب...**».

لا يخفى أنه مع قطع النظر عن قاعدة الاستصحاب، يمكن توجيه عدم الإعادة للصلاة التي وقعت في النجاسة جهلاً، سواء كان في داخل الوقت فضلاً عن القضاء خارج الوقت؛ لعدد من الروايات، من قبيل ما رواه زراره في سؤاله لأبي عبد الله عليه السلام عن رجل يصلّي وفي ثوبه جنابة أو دم حتّى فرغ من

---

(١) علل الشرائع: ج٢، ص٣٦١، الباب٨٠.

صلاته ثم علم؟ قال: «**مضت صلاته، ولا شيء عليه**»[١].

وفي رواية أخرى عن عبد الله بن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال: **إن كان قد علم أنه أصاب ثوبه جنابة قبل أن يصلّي ثم صلّى فيه ولم يغسله فعليه أن يعيد ما صلّى، وإن كان لم يعلم به فليس عليه إعادة**»[٢].

وعن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنّور أو كلب، أيعيد صلاته؟ قال: **إن كان لم يعلم فلا يعيد**»[٣].

ونحوها من الروايات التي تشاركها في المضمون ذاته والتي أفتى المشهور على أساسها.

قال: المحقّق الاردبيلي: «إن كان جاهلاً بالنجاسة حتّى فرغ فالظاهر عدم الإعادة مطلقاً، وهو مذهب جمع من الأصحاب، مثل الشيخ في الاستبصار، وموضع من النهاية، والسيد، وابن إدريس، والشيخ المفيد، والمصنّف في المنتهى وهنا. ودليله صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكر المنيّ فشدّده وجعله أشدّ من البول، ثم قال: **إن رأيت المني قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صلّيت فيه ثم رأيته (فرأيته) بعد فلا إعادة عليك، وكذلك البول**. وعن عبد الرحمان بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنّور أو كلب أيعيد صلاته؟ قال: **إن كان لم يعلم فلا يعيد**»[٤].

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٠ من أبواب النجاسات، ح٢؛ ج٣، ص٤٧٤.

(٢) المصدر السابق: ح٣.

(٣) المصدر السابق: ح٥.

(٤) مجمع الفائدة: ج١، ص٣٤٢.

• قوله قُدّس سرّه: «**قد أجيب على ذلك تارة... وأخرى بأن الاستناد المذكور يصحّ إذا افترضنا أن الاستصحاب، أو الطهارة الواقعية تحقّق فرداً حقيقياً**».

ذكر السيد الشهيد قُدّس سرّه هذا البحث في الجزء الأوّل تحت عنوان «التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية» وذكره أيضاً في الجزء الثاني تحت عنوان «الأصول التنزيلية والمحرزة» وفي بحث الإجزاء.

• قوله قُدّس سرّه: «**وقد أجيب على ذلك تارةً بأن الاستناد إلى الاستصحاب .. بملاحظة كبرى مستترة .. وأخرى .. بأن الشرط الواقعي هو الجامع**».

مناقشة السيد الخوئي لما تقدّم من الجوابين

ناقش السيد الخوئي قُدّس سرّه في أن هذين الجوابين يرجعان لبّاً وروحاً إلى جواب واحد، وليسا بجوابين، والوجه في ذلك هو أنه لا معنى لإجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي إلَّا بتوسعة دائرة شرط الصحّة الواقعي، ومن دون توسعة شرط الصحّة الواقعي فلا يتعقّل إجزاء الحكم الظاهري بعد انكشاف الخلاف، وعليه فلا يوجد أيّ فرق بين الجوابين.

وهذا ما ذكره قُدّس سرّه في مصباح الأصول بقوله: «كلّ ذلك لا يخلو من الإشكال، لأنّ معنى دلالة الأمر الظاهري على الإجزاء هو كون الشرط أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية، والاختلاف بينهما في مجرّد التعبير؛ وذلك لأنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري مقتضٍ للإجزاء عن الأمر ما دام الشكّ موجوداً بلا إشكال. وأمّا بعد زوال الشكّ وكشف الخلاف، فلا معنى للإجزاء عن الأمر الظاهري، لأنّ الأمر الظاهري حينئذٍ منتفٍ بانتفاء موضوعه وهو الشكّ، فليس هنا أمر ظاهري حتّى نقول بالإجزاء عنه أو بعدمه، فإن قلنا بالإجزاء عن الأمر الواقعي فمعناه كون الشرط أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية، لأنّه لو كان الشرط هو الواقعي فقط، لا يعقل الإجزاء عنه بشيء آخر، فمن صلّى إلى جهة لقيام البيّنة على أنها هي القبلة، ثم انكشف بعد الصلاة

كون القبلة في جهة أخرى، فمعنى إجزاء هذه الصلاة - التي أتى بها إلى غير جهة القبلة عن الصلاة إلى جهة القبلة - كون الشرط هو الأعمّ من القبلة الواقعية والظاهرية الثابتة بالبيّنة، لأنّه لا معنى للقول بأن الشرط هو القبلة الواقعية وتجزي عنها جهة أخرى»[1].

مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي

وقد أجاب السيد الشهيد قدس سره على ذلك بوجود الفرق بين الجوابين؛ إذ إنّ معنى توسعة دائرة الشرط الواقعي هي سعة الواجب، بمعنى أن الواجب ليس هو خصوص الصلاة مع الطهارة الواقعية، بل الواجب هو الصلاة مع الجامع بين الصلاة مع الطهارة الواقعية والصلاة مع الطهارة الظاهرية، لأنّ الصلاة مع الطهارة الظاهرية واجدة للملاك تماماً كالصلاة مع الطهارة الواقعية.

أمّا إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي فلا ينحصر في توسعة دائرة الشرطية، بل يمكن أن يكون معنى إجزاء الظاهري التضييق في دائرة الوجوب، أي أن إتيان الصلاة مع الطهارة الظاهرية مفوّت للملاك ومانع من تحصيل الملاك للصلاة مع الطهارة الواقعية، وبهذا يتّضح الفرق بين الجوابين، وهذا الفرق ذكره السيد الشهيد قدس سره في تقريراته بقوله: «يرد على ما أفاده الأستاذ: بالفرق لبّاً وروحاً بين الجوابين، إذ لا ينحصر وجه إجزاء الحكم الظاهري في توسعة الشرطية ودائرة الواجب والذي يعني حصول ملاك الواجب بكلّ من الطهارتين، بل يمكن أن يكون بمعنى تضييق دائرة الوجوب وتقييد وجوب الصلاة مع الطهور الواقعي، بمن لم يصلّ مع الطهارة الظاهرية لكونه مفوّتاً للملاك ومانعاً عن إمكان تحصيله»[2].

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٥٧.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٥١.

فهرس المصادر

١. أبو هريرة، السيد شرف الدين المتوفى: ١٣٧٧، الناشر: مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، قم.

٢. أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني، للسيد الخوئي، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ ش، منشورات مصطفوي، قم.

٣. الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

٤. إرشاد الأذهان، العلامة الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠هـ.

٥. الاستبصار، الشيخ الطوسي، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠هـ.

٦. الأصول العامة في الفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

٧. أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، مركز الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ.

٨. أنوار الهداية، السيد روح الله الإمام الخميني، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، ١٣١٤هـ.

٩. بحار الأنوار، العلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، (المتوفى ١١١١هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت،١٤٠٣هـ.

١٠. بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية، السيد محمود الهاشمي، تقريراً لأبحاث الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط٢، ١٩٩٧م.

١١. تاج العروس، الزبيدي، محمد رضا، تحقيق علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، بيروت- لبنان.

١٢. تحريرات الأصول، آية الله مصطفى الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٣. تذكرة الفقهاء، العلامة الحلّي، الطبعة الحجرية والحديثة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - ١٤١٤هـ.

١٤. تمهيد القواعد، الشهيد الثاني، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٦هـ.

١٥. التنقيح الرائع، المقداد بن عبد الله السيوري (الفاضل المقداد)، مكتبة السيد المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.

١٦. تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد رضوان الله عليه، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى ٤٦٠ هـ، حقّقه وعلّق عليه سيّدنا الحجة السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

١٧. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم، وسننه وأيامه، البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

١٨. جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٧ ش.

١٩. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، خواجه نصير الدين الطوسي، المتوفى: ١٠٥٠هـ، تحقيق الشارح: العلامة الحلّي، انتشارات بيدار، ١٣٦٣ش.

٢٠. حاشية على كفاية الأصول، تقرير بحث البروجردي للحجتي.

٢١. حاشية الكفاية، الميرزا أبي الحسن المشكيني، المتوفى ١٣٥٨ هـ، مطبعة

لقمان، قم، ١٤١٣هـ.

٢٢. الحاشية على استصحاب القوانين، الشيخ مرتضى الأنصاري، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة الأولى، ربيع الأول ١٤١٥ هـ، المطبعة: باقري – قم.

٢٣. حقائق الأصول، السيد محسن الحكيم، المتوفى: ١٣٩٠هـ، الطبعة الخامسة، المطبعة: الغدير، الناشر: مكتبة بصيرتي، قم، ١٤٠٨ هـ.

٢٤. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، للشيخ يوسف بن أحمد البحراني المتوفى ١١٨٦هـ، تحقيق محمد تقي الأيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

٢٥. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الفيلسوف الرباني صدر الدين محمد الشيرازي، المتوفى ١٠٥٠هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

٢٦. الحلقة الثانية، دار الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ، بيروت.

٢٧. دراسات في علم الأصول، للسيد الخوئي، تقرير علي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٢٨. درر الفوائد، العلّامة آية الله العظمى الشيخ عبد الكريم الحائري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم المقدّسة، تحقيق الشيخ محمد مؤمن القمي، الطبعة الخامسة.

٢٩. تعليقة على الحلقة الثالثة، السيد محمود الهاشمي، إسماعيليان، الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م.

٣٠. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، العلامة الطهراني، دار الأضواء، بيروت – لبنان ١٤٠٣ هـ.

٣١. ذكرى الشيعة، الشهيد الأول، الطبعة الحجرية والحديثة، مؤسسة آل

البيت عليهم السلام، ١٤١٩هـ.

٣٢. رجال النجاشي، النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الطبعة الخامسة، ١٤١٦ هـ.

٣٣. الرسائل، روح الله الخميني، مؤسسة اسماعيليان، قم، ١٣٦٨ش.

٣٤. الروضة البهية، الشهيد الثاني، تحقيق السيد الكلانتر، انتشارات داوري- ١٤١٠هـ.

٣٥. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الشهيد السعيد: زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، ٩١١-٩٦٥هـ، الطبعة الأولى، ١٣٨٦ش، الطبعة الثانية- ١٣٨٩ ش.

٣٦. رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي، الطبعة الحجرية والحديثة، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢هـ.

٣٧. زبدة الأصول، الشيخ البهائي العاملي، (المتوفى: ١٠٣١)، تحقيق: فارس حسّون كريم، المطبعة: زيتون، الناشر: مرصاد، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.

٣٨. السرائر، ابن ادريس الحلي، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.

٣٩. سنن النسائي، أحمد بن شعيب ، دار إحياء التراث العربي.

٤٠. شرح الإشارات والتنبيهات، المحقّق الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسين، (المتوفى ٦٧٢ هـ)، مركز نشر الكتاب، ١٤٠٣هـ.

٤١. شرح المنظومة، قسم المنطق، علّق عليه، آية الله الشيخ حسن زادة الأملي.

٤٢. الصحاح، الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري، المتوفى ٣٩٣هـ، تحقيق أحمد بن عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ١٤٠٧هـ.

٤٣. ضوابط الأصول، السيد إبراهيم القزويني، تقريرات دروس شريف العلماء، الطبعة الحجرية، ١٢٧٥هـ.
٤٤. الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، السيد ابن طاووس، (المتوفى: ٦٦٤هـ)، الطبعة الأولى، ١٣٩٩، المطبعة: خيّام، قم.
٤٥. العدة في أصول الفقه، لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستارة، قم ١٤١٧هـ.
٤٦. العروة الوثقى، آية الله العظمى السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي المتوفى سنة ١٣٣٧ هـ، مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.
٤٧. علل الشرائع، الشيخ الصدوق، المكتبة الحيدرية، النجف، ١٣٨٥هـ.
٤٨. عوائد الأيام، الفاضل النراقي، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـ.
٤٩. عوالي اللآلي، ابن أبي جمهور الأحسائي، مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٤٠٣ ق.
٥٠. غنية النزوع، ابن زهرة الحلبي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، إشراف: جعفر السبحاني، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم.
٥١. فرائد الأصول، الشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره، (المتوفى١٢٨١هـ)، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ.
٥٢. الفصول الغروية، الشيخ محمد حسين الإصفهاني، الطبعة الحجرية، من منشورات دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤هـ.
٥٣. فوائد الأصول، الميرزا النائيني، تقرير: محمد علي الكاظمي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم

المشرّفة.

٥٤. الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني، الطبعة الأولى المحقّقة، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ.

٥٥. قواعد الأحكام، العلامة الحلي، الطبعة الحجرية وطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣هـ.

٥٦. القواعد والفوائد، الشهيد الأول، من منشورات مكتبة المفيد، قم.

٥٧. قوانين الأصول، المحقق القمي، الطبعة الحجرية.

٥٨. الكافي في الفقه، لأبي الصلاح الحلبي، من منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، إصفهان.

٥٩. الكافي، الشيخ الكليني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٣ش.

٦٠. كتاب الصلاة، تقرير درس آية الله العظمى الميرزا محمد حسين النائيني. المقرّر: آية الله المحقق الشيخ محمد علي الكاظمي، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الاسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.

٦١. كتاب الصلاة: للشيخ مرتضى الأنصاري، المتوفى، ١٢٨١هـ. لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري، ١٤١٥هـ.

٦٢. كتاب الصلاة، مستند العروة الوثقى، محاضرات زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، العلامة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ مرتضى البروجردي الطبعة الأولى، جمادى الآخرة ١٤١٣، المطبعة العلمية، قم.

٦٣. كتاب الصوم، الشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري، تحقيق: لجنة التحقيق، الطبعة الأولى، ١٤١٣، المطبعة: باقري – قم.

٦٤. كتاب الصوم، مستند العروة الوثقى محاضرات زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تأليف الشيخ مرتضى

البروجردي،١٣٦٤هـ.

٦٥. كتاب الطهارة، الشيخ الأنصاري، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ، المطبعة: خاتم الأنبياء، قم، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي.

٦٦. كفاية الأصول، المحقق الخراساني، مؤسسة أنصاريان، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٦٧. لؤلؤة البحرين، المحقق البحراني المتوفى: ١١٨٦هـ، من مخطوطات موقع مركز الفقيه العاملي لإحياء التراث.

٦٨. مباحث الأصول، السيد كاظم الحائري، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، الناشر: المؤلّف، الطبعة الأولى، ١٤٠٧م.

٦٩. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، العلّامة الحلّي المتوفى: ٧٢٦هـ، إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، الطبعة الثالثة، رمضان ١٤٠٤، مكتب الإعلام الإسلامي.

٧٠. مجمع البحرين ومطلع النيّرين، خير الدين الطريحي، المتوفى ١٠٨٥هـ، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، ١٤٠٨هـ.

٧١. مجمع الفائدة والبرهان، المقدس الأردبيلي، من منشورات جماعة المدرسين، قم.

٧٢. محاضرات في الفقه الجعفري. السيد علي الحسيني الشاهرودي، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، الطبعة الأولى، دار الكتاب الإسلامي، ١٤٠٨هـ

٧٣. المحصول في علم أصول الفقه، فخر الرازي، محمد بن عمر الطبري، (المتوفى ٦٠٦هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨ هـ.

٧٤. مختلف الشيعة، العلامة الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي بقم المقدّسة، ١٤١٣هـ.

٧٥. مدارك الأحكام، السيد محمد بن علي الموسوي العاملي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
٧٦. مسالك الافهام، الشهيد الثاني، زين الدين علي بن أحمد العاملي، قم، مكتبة بصيرتي، الطبعة الحجرية.
٧٧. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، الميرزا حسين النوري الطبرسي المتوفى سنة ١٣٢٠ هـ، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة المحقّقة الأولى ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٧م.
٧٨. مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، المتوفى ١٣٩٠هـ، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩١ هـ.
٧٩. مصباح الأصول، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، المتوفى ١٤١٣ هـ. المطبعة العلمية، قم، ١٣١٧ هـ.
٨٠. مصباح الفقاهة، الشيخ محمد على التوحيدي، تقريراً لابحاث السيد الخوئي، مكتبة الداوري، قم، الأولى المحققة.
٨١. مصباح الفقية، آقا رضا الهمداني، المتوفى ١٣٢٢هـ، مكتبة الصدر، الطبعة الحجرية.
٨٢. المصباح المنير، الفيومي، دار الهجرة، قم، ١٤٠٥هـ.
٨٣. معارج الأصول، المحقق الحلّي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٣هـ.
٨٤. المعتبر في شرح المختصر، المحقق نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلي، تصحيح عدّة من الأفاضل، إشراف: ناصر مكارم شيرازي، مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، قم، ١٤١٣هـ.
٨٥. معتمد العروة الوثقى، محاضرات زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيد رضا الخلخالي، المطبعة العلمية، قم.

٨٦. معجم رجال الحديث، السيد أبو القاسم الخوئي، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٨٧. مفاتيح الأصول، السيد المجاهد، الطبعة الحجرية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
٨٨. مقالات الأصول، المحقق العراقي، تحقيق: الشيخ مجتبى الموحّدي، السيد منذر الحكيم، الطبعة الأولى المحققة،١٤٢٠هـ، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدّسة.
٨٩. من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمد بن على بن بابويه الصدوق، تعليق علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين للحوزة العلمية بقم، الطبعة الثانية.
٩٠. منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، الشيخ الجليل السعيد جمال الدين أبو منصور الحسن بن زين الدين الشهيد، المتوفى ١٠١١ هـ، صحّحه وعلّق عليه على أكبر الغفاري، منشورات جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المشرّفة.
٩١. منتهى الأصول، حسن بن على أصغر الموسوي البجنوردي، المتوفى: ١٣٧٩هـ.
٩٢. منتهى الدراية، السيد محمد جعفر الجزائري المروّج، مؤسسة دار الكتاب (الجزائري) للطباعة والنشر، مطبعة الغدير، الطبعة السادسة، ١٤١٥ هـ.
٩٣. منطق المظفر، الشيخ محمد رضا، دار التعارف، بيروت- لبنان.
٩٤. المهذّب، القاضي ابن البراج، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦هـ.
٩٥. نهاية الأفكار، المحقّق العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، ١٤٠٥هـ.

٩٦. نهاية الدراية في شرح الكفاية، الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق: رمضان قلي زاده المازندراني، انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، قم، ١٩٩٥م.
٩٧. نهاية الوصول، العلامة الحلّي، من مخطوطات مكتبة آية الله الگلبايگاني، تحت الرقم ٣٤٩٥/١٨/١٥.
٩٨. هداية المسترشدين، الشيخ محمد تقي الرازي، المتوفى: ١٢٤٨، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.
٩٩. الوافي في شرح الوافية، السيد الكاظمي، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، تحت الرقم ١٩٢١.
١٠٠. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٤ هـ، قم المقدّسة.

فهرس الكتاب

الوظيفة عند الشك في الوجوب والحرمة معا

الوظيفة عند الشكّ في الأقلّ والأكثر

الاستصحاب